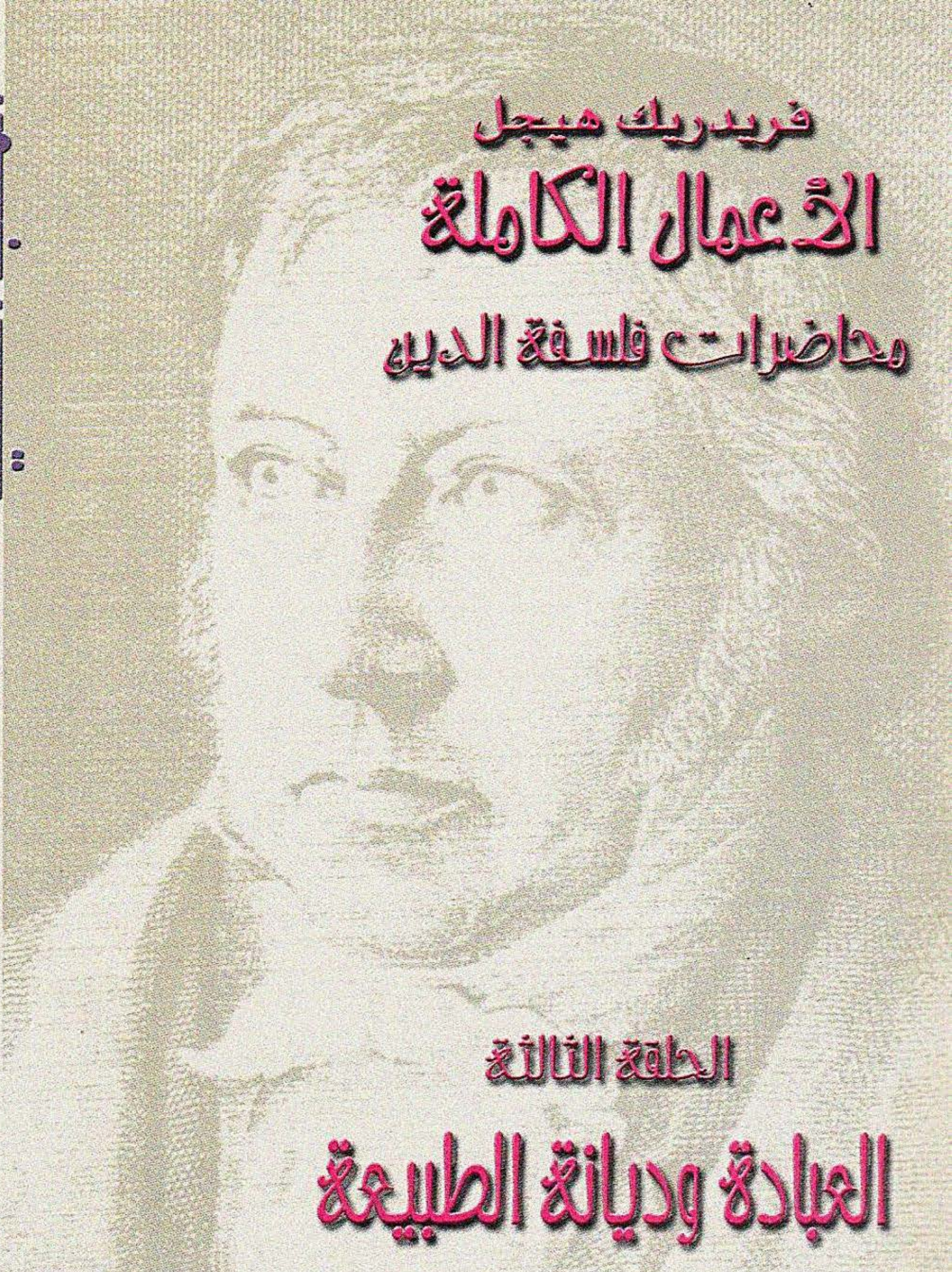


فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

المكتبة الفلسفية

الحلقة الثالثة

العبادة وديانة الطبيعة

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

علي مولا

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الثالثة

" العبادة وديانة الطبيعة"

فريدريك هيجل

محاضرات فلسفة الدين
الحلقة الثالثة
« العبادة وديانة الطبيعة »

ترجمة وتقديم وتعليق
مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الثالثة

"العبادة وديانة الطبيعة"

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

القاهرة ـ مصر

www . elkalema . com
Email:elkalema@eis.com.eg

الجمع والإعداد في مكتبة دار الكلمة
تصميم الغلاف : جوزيف يؤنس
رقم الإيداع : ٩٩٤٦ / ٢٠٠٢
I.S.B.N. 977-6010-53-9
First Published in 2002

الطبعة الأولى ٢٠٠٣

المحتويات

(ج)

العبادة

إن انفصال الدين عن الموضوع يتبدىّ في ظهور له فعلي في (الإرادة). في الإرادة أنا كائن فعلي وذات حرة، وأنا أطرح نفسي ضد الموضوع باعتباره (آخر)، لكي أتمثله مع ذاتي بإخراجه من تلك الحالة المتعلقة بالانفصال. وهذه الوحدة المباشرة، هذه المعرفة المباشرة - في العلاقة النظرية - لا تزال حاضرة. ولكن في العبادة فإنني أقف في الجانب الثاني و(الله) هو في الجانب الأول [1]، و(الله) مع ذاتي، ومن ثم تظهر وحدة عينية. أو إذا نحن شخّصنا تلك الوحدة الأولى أو النظرية على أنها حالة يُتَصَوَّرُ في ظلها الفكر العادي (الموجود)، (الموضوعي). ثم في مقابل هذه العلاقة الثانية (التي وهي وعي «بالله» على أنه موجود في ذاته ولذاته «هو»، في شكل الفكرة العادية، هي نظرية) تشكل العبادة الآن العلاقة العملية. وهذه العبادة تحدث هذه العلاقة طالما أنها تمثل تناقض الذات والموضوع، وطالما تجري الإطاحة بالقسمة بين الذات والموضوع، حتى أن هذه القسمة قد تبدو أنها موجودة في الحالة الأولى للعلاقة. هنا - إذن - يجب الأخذ في الاعتبار مظهر الحرية، مظهر الذاتية، على أنه متميز بتفاضل عن الجانب الأول الخاص بذلك (الوجود). إن (الله) موجود، إنه حاضر، أي أنه له علاقة بالوعي. ومن ثم نجد أن العبادة هي ذاتها في المقام الأول نظرية، طالما أنها ذاتها، بعد الإطاحة بالتناقض، تترك نطاق الفكرة أو الفكر العادي بالمثل. وهي باعتبارها كينونة محددة فإن (الله) ليس هو بعد (في هذا الوعي) [2] (الله) الحق. فطالما أنه (هو) لا يعود محدداً أو محدوداً في تجليه (هو) الموجود العقلي، فإنه (هو) (الروح)، التجلي الذي

(١) نص العبارة عند هيجل «إنني أقف في جانب و(الله) في الجانب الآخر» ولما كان الله ليس آخر بل هو الأول فقد تم تعديل العبارة حتى لا يساء فهمها والمقصود عنده أنه في العبادة يوجد جانبان (المترجم)

(٢) أضفنا هذا التعبير حتى لا يحدث التباس مع بقية عبارة هيجل وذلك أننا في الوعي الأولي لا نكون قد استوعبنا بعد الله في ماهيته اللامحدودة (المترجم)

يوجد في ذاته ولذاته. لهذا فإن (وجود الله) يتضمن علاقة بالوعي، وطالما أنه فحسب (إله) على نحو تجريدي فإنه (هو) يوجد للوعي ككيان يتجاوز الحاضر باعتباره (آخر). وطالما أنه (هو) في تجليه (هو) على نحو ما هو (بالقوة أو بالإمكان) فإنه يكون له (هو) وجود متحقق مطلق، ومن ثم فإن الوعي، الوعي الذاتي الماهوي ينتمي إلى تجليه (هو) لأن كل شكل للوعي هو وعي ذاتي. وإن خاصية الوعي متضمنة في المظهر الأول بالمثل، وهو ذلك الذي حددناه على أنه الفكرة العامة لله يمكن أن تسمى أيضاً (وجود الله).

ومن ثمَّ فإن المعرفة لها مكانها في ارتباطها بالعبادة، والشكل العام الذي تظهر به يمتُّ للعبادة، وهذا هو ما نسميه الإيمان.

(١)

عن الإيمان

(١) ينتمي الإيمان إلى هذه العلاقة العملية في جانبها الذاتي. إنه ينتمي للذات العارفة، وطالما أن الإيمان وعي ذاتي فإنه لا يقتصر على معرفة موضوعه كموضوع نظري، بل لدينا أيضاً معرفة محددة به - معرفة به، في الواقع كشئ له (وجود) مطلق وهو (حق) وحده. وفي هذا اليقين يتخلى الإيمان عن (وجوده) المستقل، والذي هو عنصر الحقيقة في معرفته الذاتية بذاته. ولما كان الإيمان يجب أن يتحدد على أنه شهادة الروح على (الروح) المطلق، أو كيقين بالحقيقة، فإنه يتضمن علاقة بالنسبة للتفرقة بين (الموضوع) و(الذات)، توسط في الواقع، لكنه توسط داخلي ذاتي، لأن الإيمان على نحو ما هو محدد هنا هو توسط خارجي. وإن تلك الحالة الخاصة به قد تلاشت من قبل. وهذا التوسط - لهذا - ينتمي إلى الطبيعة الروحية (للروح) وهو الوحدة الجوهرية (للروح) مع نفسها والتي هي الشكل اللامتناهي الذي هو ماهوي بالمثل. وحتى يمكن التعبير عن هذا بلغة أكثر عينية نقول إن الإيمان اليقيني لديه الحقيقة أو هذه الوحدة من المحتوى المطلق مع المعرفة، إنه تلك العلاقة المطلقة الإلهية ذاتها وبمقتضاها فإن الذات العارفة، الوعي الذاتي، إلى المدى الذي يعرف فيه المحتوى الحق على أنه حر، على أنه ينحّى جانباً كل جزئيات محتواه الفردية والخاصة، لديه معرفة بذاته، وإن كانت معرفة خاصة بماهيته وحدها. وفي هذا فإن له يقينه الحر المطلق، يكون لديه اليقين الخالص بالحقيقة. وهو كعارف له موضوع، وهذا هو (كماهية) هو (الموضوع) المطلق، وهو في الوقت نفسه ليس موضوعاً خارجياً، ليس موضوعاً يكون بالنسبة للوعي شيئاً آخر غيره وعما يجاوزه، بل هو (إمكانيته)، إنه (ماهيته) وذلك لأن الوعي، كيقين مطلق، متوحد مع هذا اليقين. وهذا المحتوى هو إمكانية الوعي الذاتي، وفي هذا الطابع يكون بالنسبة لنا، ولما كان وجوداً ماهوياً فحسب، فإنه يملك موضوعية بالنسبة للوعي الذاتي، أو إذا طرحنا الأمر بشكل مختلف فإننا نقول إنه يكون مظهره كوعي. وهذه هي النقطة المجردة القصوى للشخصية، والتي يمكن فهمها بطريقة تأملية وحسب على أنها هذه الوحدة من الوعي الذاتي والوعي، أو المعرفة وماهيتها، الشكل اللامتناهي والمحتوى

المطلق. هذه الوحدة توجد ببساطة وفقط على أنها معرفة بها في شكل موضوعي، على أنها (الماهية) التي هي (ماهيتي) أنا.

وفي هذا العرض يتوقف الكثير على كل لحظة فردية، وفي الوقت نفسه يتوقف على الربط الماهوي لهذه اللحظات في الوحدة، حتى أنه إذا أمكن التقاط واحدة فقط من هذه اللحظات بينما نتجرد من اللحظات الأخرى أو حتى لو أمكن التقاطها بطريقة أكثر اكتمالاً فإن هذا التصور - بمعزل عن هوية اللحظات - يبدو بسهولة وحسب على أنه ينتج من تلك الأشكال الأحادية الجانب للتأمل الذي سبق اعتباره، وربما يتواجد بالاشتراك معها. وهذا يبدو على نحو أكثر سهولة على أنه هو القضية المطروحة لأن هذه الأشكال عينها للتأمل ليست سوى لحظات مفردة من التصور المعروض الذي جرى التقاطه بطريقة أحادية الجانب. وتفسير هذه التفرقة سيتم مع استضاءة أكبر للتصور الحق، وكذلك لتلك الأشكال من التأمل.

ولما كان قد تبين أن (الحقيقة) نفسها محتواة في يقين الوعي الذاتي الروحي الخالص وهي متوحدة دون ما انفصال معه، فقد يبدو بسهولة كما لو أن هذا التحديد هو نفسه مع فكرة المعرفة المباشرة (بالله)، ومنها باعتبارها معرفة مباشرة فإن (وجود) (الله) أكيد بالنسبة لي كتأكيد أنني موجود، كتأكيد يقيني بنفسي. وعلى أي حال فإن مثل هذا اليقين يتضمن من الناحية الماهوية تمسكاً أكيداً بشكل المعرفة على هذا النحو، وكاستبعاد لإدراك حقيقة أن المعرفة كمعرفة هي في الواقع توسط في ذاتها وهي تأكيد مباشر لنفي النفي هذا البسيط والوحيد. وزيادة على ذلك فإن هذا يتضمن أن مباشرة الذات العارفة لا تختفي، بل هي تتجَذَّرُ في (وجودها) المستقل المتناهي ولهذا تظل مع موضوعها خالية من (الروح) حتى أنها هي الطبيعة التأملية وحدها للحظتين في (الجوهر) الذي لم يتم التقاطه في الفكر ويجري تناوله مباشرة. وفي فعل العبادة أو التقوى القائم على الإيمان فإن الفرد واضح أنه من النفس، وهوممتلئ بموضوعه. إنه يهب قلبه ولا يحتفظ بطابعه المباشر. وحتى لو أن الذات في نار التكريس والدفء تدفن نفسها في موضوعها، فإنها تكون تماماً هي (نفسها) لا تزال حاضرة. وبالضبط نجد أنها هي الذات التي تملك ذاتها في هذه الممارسة التكريسية، إنها الذات التي تصلي وتتكلم، والتي

تشكل الأفكار والتي عليها أن تتعامل مع ارتقائها. ولكن في التكريس أو التقوى فإن الذات لا تتمسك بذاتها في جرئيتها، بل تتمسك بذاتها فحسب في حركتها في (الموضوع) وحسب في هذه الروح الفردية المتحركة من ذاتها. والتطور اللاحق للمباشرية التي لم تُلْغ بالتالي تطرح لنا لا تناهي الذات الباطلة كذاتية، وهذا الإعلاء للباطلية يظل. فإذا ما جرى تناول هذا أيضاً على أنه (الوحدة) الخاصة بالمعرفة اليقينية لذاتها مع المحتوى، إذن فإن هذه الوحدة ستكون وحدة تتحدد فيها الباطلية على أنها باطلية تمثل ما هو حق وما هو مطلق. وبالعكس فإن هذه الذاتية مقدّر لها أن تكون الذاتية الحقة فحسب طالما أنها معرفة تتحرر وتتملّص من المباشرية - على نحو حكيم وتتمسّك بذاتها ضد (الجوهر) - أي وحسب طالما أنها هي هذه الوحدة السالبية (للشكل) اللامتناهي مع (الجوهر)، ضد طابعها الجزئي الفردي.

وفي ارتباط بالتصور الذي جرت الإشارة إليه في التو، ربما يحسن أن يذكّرنا هذا بفكرة أخرى، أو الاتهام الصريح (بوحدة الوجود) (٣) التي تطرح ضد ذلك التصور حتى من جانب اللاهوتيين أنفسهم. ذلك أن هناك لاهوتيين هم - بينما يفترضون أنهم قد اشتطّوا من المسلك الذي وطئته الأقدام للأشكال العادية للتأمل التي تميز ثقافة عصرنا - فإنهم في تفكيرهم لا يستطيعون أن يتجاوز بأي خطورة أبعد من تصور مثل هذه العلاقة الإيجابية كمجرد هوية مجردة عادية. إن الناس لا يعرفون كيف يحصلون على معرفة (بالله) باعتباره (روحاً). إن (الروح) هي فكرة جوفاء في نظرهم، ليس لها أي معنى سوى نفس المعنى الذي (للجوهر) الذي لا يتغير. ووحدة الوجود ترى وتعرف

(٣) مصطلح استخدمه لأول مرة جون تولاند عام ١٧٠٥ ومعتنق هذه النزعة يرى أن كل شئ يشكل وحدة وهذه الوحدة إلهية. ومن هنا ترفض هذه النزعة التفرقة الشديدة بين الله والمخلوقات. وذهب سبينوزا إلى أنه يوجد جوهر واحد وهو إلهي وهو وحد ما بين الله والطبيعة. وهيجل يهاجم هذا المذهب لأنه مخالف للرؤية الدينية التي تفرق بين الخالق والمخلوق (المترجم)

(الرب) [٤] في الشمس، في الحجر، في الشجرة، في الحيوان، مجرد الشمس كشمس، الشجرة أو الحيوان على هذا النحو، ووحدة الوجود هي تواصل في هذا الوجود الطبيعي المباشر. إن الشمس والهواء وماشابههما هي - وهذا حق - مادة كلية بل وزيادة على ذلك هي نباتات وحيوانات، حياة في الواقع. فإذا كنّا لا نعرف خاصية أسمى (الله) عن ذلك (الوجود) الكلي، تلك الحياة الكلية، ذلك الجوهر الكلي، وما شابه ذلك، إذن فإنّ مثل هذه الأشكال للوجود تؤكد أن تحتوي على هذا الذي يسمى (الماهية) الإلهية، وتحتويه على أنه (كلي) خال من (الروح). وبالطريقة عينها إذا كان الوعي - الذاتي الفردي يتحدد على أنه (شئ) بسيط طبيعي، والذي يُفْهم عادة على أنه تعريف للنفس إذن فمن وجهة نظر وحدة الوجود يجري تناوله على أنه وجود إلهي. ولكن أيضاً، رغم أن الوعي الذاتي هو من النوع الحق، يُفْهَم على أنه ليس في الحقيقة (شيئاً) طبيعياً، ولكن كواقع هو بمقدار اهتمام بالمباشرية حتى أنه يوجد كمعرفة مباشرة بمثل ما أنه وفق طابعه الأصيل الخالص ما يفكر، وحتى بالرغم من أنه بهذا المعنى يجري تناوله على أنه واقع إلهي، - فإنه لا يزال أيضاً يجري تصوره من وجهة نظر وحدة الوجود هذه. ومن قبل هذا التعريف للوعي الذاتي الفردي فليس من الممكن بالنسبة للفكرة القائمة على وحدة الوجود أن تحرر نفسها. «إنني أكون: إنني أكون مفكراً» هذه الصيغة (للوجود) المباشر تعد من وجهة نظر وحدة الوجود مثل تلك التي تشكل التعريف الأقصى والشكل الثابت لما يفكر. ورغم أن هذا الشكل الأخير يتحول أيضاً إلى (الروح) فإنه يظل تعبيراً خالياً من المعنى، حيث أن (أنا) التي كانت مجرد (وجود)، تلك المعرفة التي هي مجرد معرفة مباشرة - تعرف في التو أي شئ مهما يكن حتى بما في ذلك (الله) - ليست إلا (الروح) خالية من (الروح). والتأكيدان الوحيدان اللذان يستطيع المرء أن يعرفهما فحسب هما (الله) بطريقة مباشرة وذلك الإنسان حيث أنه أصلاً وبالطبيعة يكون خيراً، وهما

---

(٤) استخدمنا كلمة الرب بدل الله كما في النص نظراً لأن وحدة الوجود لا ترى في الحقيقة سوى البعد المادي للأشياء وإن كانت تحاول أن تعطيها بعداً روحياً (المترجم)

لهما مصدرهما في هذا التصور (للروح) على أنه خال من (الروح). أو بالعكس، إذا كان يمكن طرح هذين التأكيدين فإنه يترتب على هذا أن (الروح) يجب تناولها فحسب على أنها (الأنا) الموجودة، وهذه (الأنا) الموجودية على أنها التحديد الأقصى والحق للوعي الذاتي، بل وحي (كوجود) خالد مطلق. إن (الروح) تصبح (روحاً) كحرية عينية فحسب، كشئ يسمح بطبيعته أو مباشرته أن تتدفّق في كلية أو على نحو أكثر دقة في ماهيته على أنها موضوعة ـ كشئ يُدْمج تفردّه الطبيعي، والذي يحدد ذاته على أنه متناه في الموضوع الماهوي أي هنا، في المحتوى المطلق الذي يحدد ذاته كموضوع. فإذا كانت الصلة المباشرية يجري التخلي عنها هكذا فإنّ ما يجري التفكير فيه على أنه مجرد المباشرية المادية فحسب إذن فإن هذا التولد يطرح نفسه من جهة كموت طبيعي، به يمكن أن يتحدد الإنسان مع (الله) ـ ومن جهة أخرى، مهما يكن الأمر، (كفكر) يتجرّد من الحياة الحسية والأفكار الحسية ويكون انسحاباً إلى النطاق الحر لما يجاوز الحسّ. ولكن إذا كان الفرد هنا يتمسك بشكله كتفكير مجرد فإنه يحتفظ بالباطل المنعكس (للوجود لذاته) البسيط والمباشر، للعزلة الباردة والمتحفظة (للأنا) الموجودة، ويتخذ وجهة نظر شاملة تجاه (ماهيته) ويبقى ماهيته في ذاتها. ويقال ـ عدْلاً ـ عن هذه (الأنا) التي لا يوجد (الله) إلا من خلالها ولن تكون في (الله) وإن عليها أن تتناول (الله) بطريقة خارجية فحسب، والأبعد من هذا، إنها ستكون وجهة النظر القائمة على وحدة الوجود وغير الجديرة (بالله). إذا كانت هذه (الأنا) يجب تناولها كوجود فعلي (لله) نظراً لأن (الله) يجب أن يجري تعريفه ـ على الأقل ـ تجريدياً ويتحدد (كماهية) كلية مطلقة. غير أن علاقة الوعي الذاتي بالله (كروح) مختلفة بالمرة عن هذا النمط القائم على وحدة الوجود في تصور الصلة، ففي مثل هذه الصلة فإنها هي نفسها (الروح). ولما كان التخلي عن الطابع الشامل الذي تملكه كوحدة مباشرة أو عزلة مباشرة، فإنها تضع نفسها في صلة إيجابية، في وجهة نظر حيوية روحية تجاه (الله)،فإذا كان اللاهوتيون يروون (وحدة الوجود) في هذه النظرة، وبالتالي يعددون حتى الروح من بين (الكل) والأشياء كلها التي بينها في الحقيقة يعدون النفس وأن (الأنا) التي تنعكس في (وجودها لذاته) والتي يتحججون بها بالتالي في استبعادها من (الله) فيما يتعلق بوقائعيتهم الفردية التي يكونون فيها متناهين، وإذا كانوا يعرفون

(الروح) فحسب على أنها تعي (لله) فإنهم لا ينسون فحسب العقيدة القائلة إن الإنسان قد خُلق على صورة الله، بل إنهم أيضاً ينسون على نحو مؤكد عقيدة (اللطف الإلهي)، عقيدة التبرير من خلال المسيح، وفوق كل شئ عقيدة (الروح القدس) الذي قاد الكنيسة الحقيقية كلها، ويقبع للأبد في كنيسته (هو). إن الصيحة الحالية الكبرى التي ترتفع ضد هذه الحقيقة هي ـ وحدة الوجود. وعلى أي حال إذا كانت (الأنا) هي معرفة المحتوى اللامتناهي في مثل هذا النوع حتى أن هذا الشكل نفسه ينتمي إلى المحتوى اللامتناهي، إذن فإن المحتوى يكون ملائماً مباشرة للشكل. إنه ماثل لا في الوجود المتناهي بل في التخلي المطلق لذاته، وهذا ليس (وحدة وجود) لأن أمامه وجوداً إلهياً في شكل جزئي. فإذا كان الإنسان ـ من جهة ـ سيكون الله بشكل مباشر أي إذا كانت له هذه الوحدة الفردية التي تعرف الله فإن هذا يشكل عقيدة (وحدة الوجود). والكنيسة ـ من جهة أخرى ـ تعلن أنه فحسب من خلال الإبطال لهذه النزعة الطبيعية فحسب (حيث يجري النظر للإبطال ـ في شكله الطبيعي ـ في الموت الطبيعي) يصبح الإنسان متوحداً مع (الله). فإذا نحن التقطنا ما تعلمه (الكنيسة)، في (الفحوى)، في الفكر، فإن التحديدات التأملية التي جرى تخصيصها ستوجد متضمنة فيها، وإذا كان هناك لاهوتيون لا يستطيعون ـ بالتقاط في الفكر ـ يسيرون وفق مثل هذه العقائد والتي يتم عليها دون شك التناول بأقصى أعماق (الماهية) الإلهية فإن عليهم في تلك الحالة أن يدعوا أنفسهم في وحدة وبمعزل. إن اللاهوت هو الاستيعاب أو الفهم للمحتوى الديني. وأمثال هؤلاء اللاهوتيين يجب ـ لهذا ـ أن يقرّوا (بأنهم) لا يستطيعون فهم الدين، ولا يجب أن يسعوا إلى نقد فهمه، وقبل كل شئ عليهم ألا يطبِّقوا المصطلحات هذه ومنها ـ على سبيل المثال ـ (وحدة الوجود) وغير هذا من المصطلحات.

واللاهوتيون الأسبق كان لديهم هذا الالتقاط الشامل وعلى نحو أكبر لهذا العمق الإلهي، بينما نجد بين بروتستنت العصر الراهن الذين نجد أن ثرواتهم الشاملة تتألف من النقد والتاريخ والفلسفة والعلم قد جرى إهمالهم. ومستر

إكهارت وهو راهب من الدومينيكان [٥] وهو يتحدث عن العنصر العميق يقول، في إحدى مواعظه من بين الأشياء الأخرى التالي: «إن العين التي ينظر بها (الله) لي هي العين التي أراه بها (هو)، إن عيني وعينه (هو) أمر واحد. وبمعيار حق أنال تقديري في عين (الله) و(الله) فيَّ. وإذا لم يكن (الله) موجوداً فإنني لن أكون، فإذا لم أكن، إذن فإنه (هو) لن يكون وعلى أي حال لسنا بحاجة أن نعرف هذا، لأن هناك أشياء يسهل سوء فهمها والتي لا يمكن فهمها فهماً شاملاً إلا في الفكر».

(٢) والإيمان يجب أن يلقي الآن ما هو على نحو ماهوي شكل التوسط. إنه هو نفسه هو من قبل، هو هذا الشكل ضمنياً، فإن معرفة (الله) وطابعه (هو) وهذه المعرفة هي في ذاتها سيرورة، حركة ـ هو الحياة، هو التوسط. إنه وارد في الطبيعة الخالصة للحرية التي هي الخاصية الصميمية للإيمان، ألا تكون ما نحن أسميناه في البداية وحدة جوهرية صلبة، ألا تكون فكرة : في الحرية أنا أوجد ـ بالعكس ـ على أنني تلك الفاعلية في التأكيد الذي هو السلب المتناهي في ذاته. والآن إذا كان يجب أن نرغب في إعطاء التوسط شكل التوسط الخارجي على أنه أساس الإيمان إذن فإن مثل هذا الشكل سيكون شكلاً خاطئاً. هذا التوسط الذي أساسه شئ خارجي هو توسط زائف. ومحتوى الإيمان يمكن ـ في الحقيقة ـ أن يتأتى لي عن طريق المعرفة، المعجزة، السلطة الخ. قد تكون هذه الأمور أساس الإيمان كإيمان ذاتي. ولكن ـ بالضبط ـ في إعطاء هذا الموضوع للمحتوى حيث يفترض بالتالي طابع أساسي بالنسبة لي فإننا إنما نسير في اتجاه خاطئ، وعندما يتم الوصول إلى الإيمان فيجب إسقاط هذه الخارجية. في الإيمان فإنني أشكل ذلك إيماني أنا الخاص الذي يتأتى لي على هذا النحو، وهو يكف عن أن يكون بالنسبة لي (آخر). إن الإيمان المباشر يمكن أن يكون محدداً على هذا النحو باعتباره شاهد (الروح) (للروح)، وهذا يتضمن أنه لا يوجد موضع للمحتوى المتناهي

(٥) طائفة مسيحية تدعو إلى العيش على المحبة بشكل جماعي لا فردي وأن يعيش الفرد على الشحاذة وجاء هذا على يد القديس دومينيك (١١٧٠ ـ ١٢٢١) وهذه الطائفة تكرس وقتها للوعظ والدراسة. (المترجم)

فـيـه. إن (الروح) لا تشـاهد إلا (الروح) والأشـيـاء المتناهـيـة وحـدها هـي التي يجري التوسط فيها وتأملها عن طريق الأسس الخارجية. إن الأساس الحق للإيمان هـو (الروح) وإن شـهـادة (الروح) هـي شـئ حي فطري. والتـحـقـق قـد يظهر أولاً في تلك الحالة الشكلية الخارجية، ولكن يجب استبعاد هذا. وقد يحدث أن الإيمان في دين ما له انطلاقة من مثل هذه الشهادة، من المعجزات، وذلك يكون في محتوى متناه. وعلى أي حال فإن (المسيح نفسه) تحدث ضد المعجزات وقد وبّخ (اليهود) لطلب المعجزات منه (هو) وقال لحوارييه «إن (الروح) سوف ترشدكم إلى الحقيقة كلها». إن الإيمان الذي يبدأ على نحو أنه حالة خارجية يظلّ شكلياً، والإيمان الحق يجب أن يحل محله. ومن الأمور الماهوية أن ننتبه لهذه التفرقة بين نوعي الإيمان، لأننا إذا لم نفعل هذا فإنه سيكون مطلوباً من الناس أن يؤمنوا بأشياء هي عند مستوى معين من الثقافة لا يعودون يؤمنون بها. والمعجزات ـ كما يقال ـ يجب الاعتقاد بها بهذه الطريقة وهذا الاعتقاد هو وسيلة للإيمان (بالمسيح)، قد يكون وسيلة، ولكن يظل مطلوباً دائماً بالمثل كقيمة في ذاته. إن الإيمان المطلوب هكذا هو إيمان بمحتوى يكون متناهياً وعرضياً أي أنه إذا جاز لنا القول ليس المحتوى الحق. وذلك أن الإيمان الحق ليس له محتوى عرضي.

وهذا يتطلب بصفة خاصة أن نشير إليه في ضوء الاستنارة. لقد نال السيطرة على هذا الإيمان الشكلي، وإذا كانت الأورثوذكسية [٦] تتطلب إيماناً من هذا النوع، فإنه سيكون مستحيلاً بالنسبة لها في وجود طرق معينة للنظر إلى الأشياء الشائعة بين الناس للأخذ به لأنه إيمان بمحتوى ليس إلهياً، ليس شاهداً (لله) (على نفسه) باعتباره (روحاً) في (الروح). وما سيتأتى يجب

(٦) نسق ديني قائم على الإيمان الحق مقابل الهرطقة. وتستخدم الكلمة بصفة خاصة مقترنة بكنائس الشرق. (المترجم)

مراعاته بصفة خاصة بالنسبة للمعجزات، ففي الزواج في قانا [٧] نجد أنه ما إذا كان الضيوف سينالون مزيداً قليلاً من النبيذ أو قليلاً أقل منه فإنها مسألة ليست لها أي أهمية على الإطلاق. كما أنه ليس من الأمور الماهوية الأكبر أن نحدد ما إذا كان على الإنسان الذي له يد مشلولة قد عولج أم لا، لأن هناك ملايين من الناس ينطلقون ولهم أعضاء مشلولة وعرجاء. وبالطريقة عينها ورد في (العهد القديم) أنه في زمن الهروب من مصر وُضعت علامات حمراء على أبواب المنازل اليهودية حتى يتمكن ملاك (الرب) من أن يتعرف على هؤلاء السكان. أفلم يكن الملاك قادراً على أن يعرفهم بدون هذه العلامات؟ هذا النوع من الإيمان ليست له أهمية حقيقية بالنسبة (للروح). وأعنف هجمات فولتير موجهة ضد مطالب الإيمان الذي من هذا النوع. ومن بين الأشياء الأخرى يقول إنه سيكون من الأفضل أن يعطي (الله) (اليهود) تعاليم محددة بالنسبة لخلود النفس بدلاً من أن نعلمهم أن يتوجهوا إلى المرحاض. إن المرحاض أصبح محتوى الإيمان. وجاء في سفر التثنية في الأصحاح ٢٣ «(١٣) ويكون لك وتد مع عدتك لتحفر به عندما تجلس خارجاً وترجع وتغطي برازك. (١٤) لأن الرب إلهك سائر في وسط محلتك لكي ينقذك ويدفع أعداءك أمامك. فلتكن محلتك مقدسة لئلا يرى فيك قذر شئ فيرجع عنك. (١٥) عبداً أبقَ إليك من مولاه لا تسلّمْ إلى مولاه».

إن ما ليس بروحي، انطلاقاً من طبيعته الخاصة، ليس محتوى يمكن أن يمت إلى الإيمان. فإذا تكلم (الله) فإنه يتكلم روحياً، لأن (الروح) تكشف نفسها (للروح) وحدها.

بالطريقة عينها فإن اللاهوت في الآونة الأخيرة ركز على الارتباط بالتفسير لعدد من المخطوطات حيث توجد هذه الفقرة الجدلية أو تلك. ومن هنا توجد

(٧) مدينة قديمة في الجليل كانت ساحة أول معجزة للسيد المسيح وجاء في الاصحاح الثاني لإنجيل يوحنا: «(١) وفي اليوم الثالث كان عُرْس في قانا الجليل وكانت أم يسوع هناك ... (١١) هذه بداية الآيات فعلها يسوع في قانا الجليل وأظهر مجده فآمن به تلاميذه» (المترجم).

فقرة في (العهد القديم) وهي استناداً للنصّ (اليوناني) هي على النحو التالي «الله يبارك دائماً»، وهي فقرة قديمة من رقّ وُجد في أكسفورد وهو على نحو عكس ما هو وارد في الترجمة «(المسيح) يبارك دائماً». وهذا اختلاف من جراء التركيز على النبرة في اللغة اليونانية. وعلى أي حال جرى التنويه بأن النبرة تتبدى من الجانب المقابل الخ.

فإذا كان نقد ما نعرفه فيما يتعلق بطبيعة (الله) يتناول مثل هذه الأمور، إذن فإنها شهادات لكنها ليست شهادات حقة بالمرة. إن محتوى الدين هو الطبيعة الخالدة لله وليس الأشيا العرضية والخارجية من هذا القبيل.

وعندما دعي مندلسون [٨] إلى الاهتداء إلى الدين المسيحي جاءت إجابته إن دينه لا يتطلب منه إيماناً بالحقائق الخالدة، بل الإيمان فحسب بقوانين محددة، أو أحوال للفعل أو طقوس احتفالية وهو ينظر إليها كميزة في الدين (لدى اليهود) حيث الحقائق فيه لا تُطْرح من أجل تقبلنا لها وذلك لأن إيجاد هذا الداعي أمر كان، وقال إن هذه التماثيل الصغيرة الفعلية قد أقامها (الرب) بينما الحقائق الخالدة هي قوانين الطبيعة، هي والحقائق الرياضية الخ.

وعلينا في الحقيقة أن نسلم فإنها خالدة، ولكنها ذات محتوى محدود للغاية، وليست بالمرة محتوى (للروح) الخالدة في ذاتها ولذاتها. وعلى أي حال فإن الدين يجب ألا يحتوي إلا على الدين، ويجب أن يحتوي باعتباره دنيا الحقائق الخالدة (للروح) فقط. وهذا يمثل الخاصية الجوهرية للدين، وبالنسبة للباقي، سواء كانت تماثيل صغيرة فعلية عليها أن تتناول الأحوال الخارجية للعبادة أو سواء أن مثل هذه الأوامر من جانب الله ترتبط بالأفعال الخلقية، فمرة أخرى نجد أن العنصر الروحي أو سلطة العقل هي الشئ الرئيسي. لكن

(٨) لم يحدد هيجل إي مندلسون يتحدث عنه، ولكن يبدو من السياق أن المقصود هو موسى مندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) وهو فيلسوف يهودي ألماني كان صديق الفيلسوف الألماني لسنج وقد ترجم للألمانية المزامير والأسفار الخمسة الأولى من (العهد القديم) وهما: التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية. (المترجم)

دين الأوامر هذا في شكله المتطور الكامل مزعج في التطرف وقد يصبح لا دينياً ويدخل في علاقة مع المحتوى المحدد. وما يجب علينا أن نؤمن به ـ على أي حال ـ يجب أن يمتلك محتوى دينياً روحياً.

(٣) لقد حددنا الآن الإيمان، والدليل كتوسط ليكون العنصر الأعمق في تصور العبادة أو في اللحظات الأولى منها. في العبادة يكون (الله) في جانب وأكون أنا في الجانب الآخر، والخاصية الماهوية هنا هي أنني أضم نفسي مع (الله) داخل نفسي وأعرف نفسي في (الله) على أنها حقيقتي، و(الله) فيَّ. والشيء الماهوي هو هذه الوحدة العينية. والوعي النظري ـ أيضاً ـ يكون عينياً في طريقتنا للنظر إليه ولكن ضمنياً فحسب. وعندما يصبح عينياً للذات أيضاً فإنه حينئذ يصبح عملياً. إن العبادة هي فعل منح نفس المرء هذه المتعة الأقصى، المطلقة ـ وفيها انفعال، إنني ماثل فيها بشخصيتي الفردية.

وهكذا نجد أنها هي يقين المعرفة المؤكدة لهذه (الروح) المطلقة في (كنيسته) (هو)، معرفة (الكنيسة)، (ماهيتها)، هذه هي الوحدة الجوهرية (للروح) مع ذاتها التي هي الشكل الماهوي واللامتناهي، التي هي المعرفة ذاتها. ولكي نطرح المسألة بشكل أكثر تحديداً فإن الوعي الذاتي المصطبغ بالذاتية هو ـ إذا شرعنا في القول ـ محتوى فيه. ولكن هذا الوعي ـ مهما يكن الأمر ـ لا يزال ذاتياً بطريقة شكلية فحسب، لأن الوعي الذي وصل إلى معرفة المحتوى المطلق هو الوعي الحر. أي أنه يحرر نفسه من تحفظ وعزلة (الوجود لذاته) والذي كوحدة هو قاصر في علاقته بموضوعه. ومن هنا يعرف (ماهيته) وأن هذا هو الموضوع، وهذه الشهادة هي ـ هكذا ـ بيِّنة على المطلق، الروح المطلق، وبالطريقة عينها فقط بالشهادة ـ هكذا تنتج نفسها على أنها (روح مطلقة) ووعي ذاتي باعتباره معرفة لها موضوع، وهو كماهية هو (الموضوع المطلق)، وللوعي الذاتي طالما أنه حر فإن هذا لا يتم على نحو آخر إلا بشهادة (الروح). و(الروح) تصبح معروفة بالنسبة للوعي الذاتي في حريتها فقط، ولهذا وحسب طالما أن هذه المعرفة هي معرفة حرة تكون وحدة الوعي الذاتي وحاضره، والمحتوى المطلق هو الوحدة الجوهرية، وهذا يعني أن الخصوصية الذاتية ببساطة تُلْغى، أو بالأحرى تتحدد كشيء كلي في تعارض مع ما هو خصوصي جزئي حتى أن ما هو خصوصي جزئي يوجد كمجرد شبيه فقط.

إن «الأنا» ـ هذا الوجود التجريبي ـ الذي منه لا تزال (الماهية) مختلفة بالتأكيد، هي مجرد ما هو خال من الماهية.

وعلى أي حال فإن الوعي الذاتي نفسه هو حدّ، هو وعي محدد، (الروح) كجزئية، أو هي في شكل خاص. وذلك أن (الروح) في هذا الشكل الخاص، (الروح) مع طابع محدد، فإن الحقيقة أيضاً لا توجد إلا في هذه الحالة المحددة. وعلى هذا كما أن الروح الذاتية تتكون أيضاً الحقيقة الموضوعية لها.

ولكن في (الله) فإن الوعي والمعرفة فطريان. إنهما محتوى، والشكل الذي يتضمن هذا المحتوى هو موضوع الوعي وهو لا ينفصل عنه. وهنا علينا أن نتعامل مع (الروح) في شكل جزئي أو خاص، ومع المراحل المتقدمة لتطور (الروح) يكيف الإيمان نفسه ويتخذ له نوعاً مختلفاً من المحتوى. ومن ثمّ فنحن على حق عندما نتحدث إلى طفل عن (الله) (خالقه)، وبهذه الطريقة يشكل الطفل فكرة عن (الله) على أنه (موجود أعلى) بشكل ما، وهذا يجري استيعابه بالوعي في السنوات المبكرة الأولى ولكن بطريقة محدودة فحسب، ومن هنا يتم وضع الأساس آنذاك ويمتد ويتسع. إن (الروح الواحدة) هي في الواقع الأساس الجوهري، إنها روح شعب، وهي تتخذ لها شكلاً محدداً في الحقب المفردة لتاريخ العالم. إنها الروح القومية. وهذا يشكل الأساس الجوهري في الفرد، كل شخص يولد في أمته وينتمي إلى روح ذلك الشعب. إن الروح هي في الواقع العنصر الجوهري. ولما كانت هي العنصر الماهوي للطبيعة فإنها هي الأساس المطلق للإيمان. إنها المعيار الذي يحدد ما يجب أن يُعَدَّ الحقيقة. وهذا العنصر الجوهري يوجد بهذه الطريقة باستقلال في تناقض مباين للأفراد، إنه قوتهم بالمرجعية إليهم كوحدات، وهو في هذه العلاقة معهم هو سلطتهم المطلقة. وكل فرد وهو ينتسب إلى روح شعبه يولد في الإيمان الخاص بآبائه، بدون نقيصته أو عقابه، والإيمان بوالديه هو شئ مقدس بالنسبة للفرد وبالنسبة لسلطته. وهذا يشكل ذلك الأساس الخاص بالإيمان الذي يطرحه التطور التاريخي.

وهنا ينبعث التساؤل عن الكيفية التي يتأسس بها الدين بأي طريقة تتأتى (الروح) الجوهرية إلى وعي الأمم. إن هذا شئ تاريخي، إن البدايات خفية غير مرئية، والذين هم قادرون على التعبير عن تلك (الروح) هم الأنبياء، هم

الشعراء. يقول المؤرخ هيردوت إن هوميروس وهسيود صنعا آلهتهما من أجل اليونانيين. إن لدي هوميروس وهسيود سلطة ما، ولكن بسبب هذا وحده جاءت أقوالهما متطابقة مع الروح (اليونانية). وبجانب هذا فإن أفكار هذين الشاعرين سبقتها بدايات لا تزال في حقبة مبكرة وكانت الومضات الأولى (لما هو إلهي)، وذلك أنه سيصعب القول إن مرحلة الثقافة التي تبدو في أعمال هوميروس تمثل ما كان موجوداً منذ البدايات الأولى. وإن الخوف مما هو فائق للحس عبر عن نفسه في الأزمنة الأسبق بطريقة فجة وبدائية. إن الخوف هو البداية، ولكي يمكن محوه وجعل تلك القوة الفائقة للإحساس ملائمة كان لابد من اللجوء إلى التعازيم، وطُرح الدعاء على شكل ترنيمات. وبالتدريج طوّر الوعي ذاته، والقلة التي في هذه الحالة للأشياء تعرف ما هو (الإلهي) هم البطاركة، الكهنة أو قد يكون الأمر أن هناك طائفة أو أسرة خاصة يجري تمييزها لتدريس العقيدة وقيادة عادة (الرب). وكل فرد يعيش في روح هذه الأفكار والتجارب، ومن ثمّ تنتشر العدوى بين الناس، وتلعب التربية أيضاً دورها، حتى أن الفرد يتنفّس في جو شعبه. والأطفال أيضاً يتوجهون مع الاحتفالات مع شيوخهم إلى العبادة، ويساهمون في الوظائف الدينية أو يكون لديهم ما يعملونه مرتبطاً بهذه العبادة المؤلهة. وعلى أي حال، إنهم يتعلمون الصلوات وهم يسمعون تكرار عقائد الكنيسة والأمة ويدخلون في هذه الأمور ويتقبلونها في الاتجاه نفسه الذي به يجري ترويج توحيد الزي والعادات.

على هذا النحو نجد السلطة الطبيعية، لكن قوتها هي الأعظم في المسائل الروحية. ومهما يكن ما يتخيله الفرد عن استقلاله فإنه يستحيل عليه أن يتجاوز هذه الروح، لأنها هي ما هو جوهري، إنها طبيعته الخاصة نفسها.

هذه السلطة ـ إذا ما شرعنا في القول ـ هي شئ طبيعي بالكلية، ولها مكانة مؤكدة بين الشعب من خلال قيمتها الذاتية، دون الإشارة إلى أي خطر لما هو مضاد لها. وفي ظل مثل هذه الظروف فإن الأفراد كوحدات ليسوا أحراراً وليسوا مقيدين، ذلك لأنه لا يوجد هنا أي نوع من التعارض بين التأمل والتفكير الذاتي. ونحن نقول: مثل هذه الشعوب وأمثال غيرها قد آمنت بهذا، لكنها هي نفسها لا يسمعون هذا «إيماناً» إذا ما كنتم تفهمون من الإيمان ما يتضمن الوعي بالتعارض.

ولكن ظهرت الآن أشكال مختلفة من الإيمان، كما ظهرت ديانات مختلفة، يمكن أن يتصادم بعضها مع بعض. وهذا التصادم يمكن أن يحدث في مجال التفكير العادي والتأمل، ويمكن أن يقوم الدفاع على دواع وبدائة من الحقيقة، ولكنه قد يتخذ أيضاً شكل شعب واحد يجبر الشعوب الأخرى على أن تتخذ لها إيمان هذا الشعب الواحد، ومن ثم يصبح الإيمان سلطة دولة مفروضة ويتم فرضه من جهة (بالدولة) عينها، ومن جهة أخرى خارج نطاق الدولة. وهذا النوع من الصدام قد أفضى إلى نشوب حروب لا حصر لها. وتحت هذا العنوا يمكننا أن ندرج .... الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت ومحاكم التفتيش أيضاً ومعارك الهند بين عبّاد الإله سيفان والإله فيشنو وفي مثل هذه الصراعات فإن المتحاربين يتقاتلون من أجل مجد الإله، إنهم يحاربون لكي يمكن للإله أن يجري الإقرار به في الوعي وأن ما هو حق للأمة يمكن أن ينال الاعتراف به. إن حرية الإيمان بالمعنى العام تتمرد ضد مثل هذا القهر، وعلى أي حال فإن هذه الحرية يمكن أن تتخذ لها وضع التجريد نسبياً والتي تؤكد نفسها على أنها هي الحقيقة. ومن ثمّ فإن هذه الحرية هي في السابق نفس حرية الإيمان على هذا النحو وفيها نجد أن ما يجري الاعتقاد به لا يُطْرح موضع التساؤل. وعلى هذا النحو إذن يكون المطلب الشكلي للحرية الذي لا ينفد حقيقة الإيمان ومعنى بالحرية الذاتية وحدها، مهما تكن طبيعة المحتوى. وهنا نجد أن التفرقة تتدخل بين الحياة الباطنية حيث مستودع الضمير والذي فيه - إذا سُمح لنا بالقول - نكون في بيتنا مع أنفسنا وبين المحتوى الماهوي. إن الحياة الباطنية هي المقرّ المقدس، مستقر حريتي، والتي يجب أن تُحْتَرم. هذا المطلب هو مطلب ماهوي، طرحه الإنسان بالتناسب على أنه وعي بالحرية يستيقظ فيه. وهنا فإن الأساس لا يعود المحتوى الجوهري للإيمان بل طابعه الشكلي.

ولكن الآن فإن حرية الإيمان تبدو مباشرة كتناقض في ذاته إذا كانت المادة قد جرى النظر إليها من منظور الفكر التجريدي. وذلك أنه في الفعل الخالص للعقيدة يتقبل الإنسان شيئاً مُعْطىً، شيئاً حاضراً من ذي قبل. والحرية - من جهة أخرى - تقتضي أن هذا يجب أن أطرحه أنا نفسي وأقدمه. ولكن هذا المطلب للحرية نجد أن الإيمان فيه يجري تصوره حقاً على أنه إيماني الشخصي لي أنا، كيقين أقصى هو (يقيني أنا الخاص) على نحو

مطلق وبلا استثناء. وفي هذا اليقين الخاص بي، في قناعتي (أنا) هذه، فإن إيماني (أنا) يجد مصدره ومستودعه إنني حر ومستقل بالنسبة للآخرين، مهما يكن ما يحدث للإيمان نفسه، أو بكلمات أخرى فإن الدواعي المحددة والتأملات والمشاعر والتي ينبني عليها ليست لها أي أهمية هنا. وواضح أن الإيمان هو في ذاته، طالما أن الاهتمام بالمحتوى موجود، وإن كان لا يزال مقيداً، وإن (الفكر) الذي هو أول ما يسعى إلى أن يكون حراً هو أيضاً بالنسبة للمحتوى أيضاً.

وعلى هذا فهنا، حيث تدخل الحرية نفسها في علاقة مع المحتوى بالمثل فإن الصدع بين الفكر والإيمان يتخذ ظهوره، ذلك الصدع الذي سبق أن رأيناه عند (اليونانيين) في (زمن سقراط). إن (الفكر) يتضمن علاقة جديدة تجاه الإيمان، أي أن مظهر (الشكل) يدخل في علاقة مع العنصر الجوهري للحقيقة. وفي الدين المسيحي نجد أن هذا المبدأ ماثل منذ البداية. ومن جهة فإن ذلك الدين ينطلق ـ وهذا حق ـ من تاريخ خارجي يصبح مادة الإيمان، غير أن هذا التاريخ هو في الوقت نفسه يتبدى على أن يكون تفسيراً لطبيعة (الله). إن (المسيح) بالنسبة للتمايز الذي يدخل هنا مباشرة، ليس مجرد إنسان، يعيش مصيراً خاصاً، بل (إنه) أيضاً كلمة الله [٩]. إن تفسير تاريخ المسيح، أي تكشيف معناه، هو العنصر المطروح الأعمق. وقد طُرح هذا في الفكر، وهذا أفرز علم العقائد القطعية التي تعد كنوع من فروع علم اللاهوت، مذهب (الكنيسة). ومع هذا يتواجد طلب (الباطنية)، طلب التفكير. إن الصراع بين الفكر والإيمان يطوّر ـ إذن ـ نفسه على نحو أكبر. إن الفكر يُعَدُّ في نفسه على أنه حر، وليس فحسب للمدى الذي يصل إليه الشكل، بل أيضاً بالنسبة للمحتوى أيضاً. وعلى أي حال ففي الفكر لا توجد الحرية بمعزل عن السلطة، إن لها مبادئ محددة والتي هي حقاً مبادئها، والتي إليها يرد كل شئ. لكن

---

(٩) كان التعبير عند هيجل هو (ابن الله) وإن كان هيجل يفسر هذا على أنها العلاقة الحميمة بين السيد المسيح والله ومن هنا فضلت أن أغير في الترجمة ليأتي التعبير (كلمة الله) حتى لا يحدث لبس في فهم المقصد النهائي لهيجل في محاضراته هذه. (المترجم)

هذه المبادئ نفسها تنتمي للتطور، إن حقبة ما لها مبادئ محددة، وكذلك السلطة أيضاً ماثلة فيها. إن التحليل الأقصى وحده - حيث لا تعود توجد مبادئ مفترضة - هو الذي (يشكل التقدم إلى الفلسفة).

والتوسط الديني للإيمان الذي لم يحدث بعد كما يبدو في العبادة هو السيرورة الفعالة لدفع الوحدة المحددة من قبل إلى الواقع، والتمتع بها، حتى أن ما هو بالقوة في الإيمان يمكن أن يتحقق أيضاً ويجري استشعاره والتمتع به. وعندما تبدو الإرادة في هذا الشكل فإن العبادة تكون عليه وهذه السيرورة الفعالة عليها أن تبدأ بشكل ما هو محدد وما هو جزئي. وكثيراً ما يقال إن الإنسان في إرادته لامتناهٍ، بينما هو في فهمه حيث توجد قوة معرفته يكون متناهياً.

والقول بهذا من قبيل الأقوال الطفولية، فالعكس (هو الأكثر قرباً من الحقيقة). والإنسان (في الإرادة) يواجه (آخر)، إنه يعزل نفسه كفرد، إن لديه في نفسه غرضاً، مفيداً بالنسبة (لأمرٍ من الأوامر)، وهو يتصرف كما لو كان منفصلاً عن ذلك (الآخر) ومن ثم يتسلل التناهي. إن الإنسان في تصرفاته له غاية أمامه، ومثل هذا التصرف يتطلب من الناحية الماهوية أن المحتوى - الغاية - يجب أن يوجد، يجب أن يُفقد شكل فكرة ما أو بتعبير آخر إن الغاية - إذا ما شرعنا في القول - في ضوء أنها ذاتية يجب أن تكون لها هذه الذاتية المنزوعة منها، ومن ثم يتأتّى له على المدى من الحصول على الوجود الموضوعي.

وطالما أن العبادة - أيضاً - هي تصرف أو فعل، فإن لها غاية في ذاتها وهذه الغاية - التي هي الإيمان - هي الواقع العيني الضمني (للإلهي) والوعي. إن ما يجب أن تحققه العبادة ليس انفصال أي شئ عن (الموضوع) أو تغيير أي شئ فيه، ولا تؤسس مطالبها الخاصة بالنسبة لها. إن غايتها - بالعكس - هي ماهوياً - الواقع المطلق، وهذه الغاية ليست من النوع الذي لا يزال يجب تقديمه أو إبداعه، بل هي غاية أن تكون لها وحسب واقعية فيَّ، ولهذا فهي معارضة لي، معارضة (لذاتيتي) الجزئية. (وهذه الغاية الأخيرة هي القشرة التي يجب) انتزاعها، عليَّ أن أكون في (الروح) و(الموضوع) يكون فيَّ (كروح).

هنا ـ إذن ـ فعل مزدوج، بركة (الله) وتضحية الإنسان. وفيما يتصل الذي نسميه بركة (الله)، يدخل العقل في صعوبة (بمقتضى حرية الإنسان). لكن حرية الإنسان قائمة فحسب في معرفة وإرادة (الله)، ولا يوجد إلا من خلال إبطال المعرفة والإرادة الإنسانيتين.

إن الإنسان لا يشبه الحجر هنا، ومن ثم ليست القضية قضية بركة فقط تعمل بطريقة عملية، بينما الإنسان ـ حقاً ـ هو المادة السلبية، بدون مشاركة بأي حال من الأحوال فيما يجري. إن الغاية التي يجب نشدانها هي بالأحرى أنه من خلالي فإن (الإلهي) يجب أن يتأتيّ فيَّ وذلك الذي تجاه ما هو فعل، والذي هو فعلي، يميل هو إلى التحلي بصفة عامة عن تلك النفس التي هي نفسي التي لا تعود تتمسك بذاتها من أجلها. على هذا النحو تكون الحركة الفعالة المزدوجة التي تشكل العبادة. وهكذا غايتها هي أن يكون الإنسان في حضرة (الله) (١٠).

إنَّ عليَّ أن أجعل نفسي على نحو يجعل في إمكان (الروح) أن تسكن فيّ، وأنني أحاول أن أكون روحاً. هذا هو عملي، العمل الإنساني، وهذا العمل ذاته هو عمل (الله) بالنظر من جانبه (هو). إنه يتجه نحو الإنسان، وهو في الإنسان من خلال رفع الإنسان لنفسه. وما يبدو أنه فعلي هو فعل (الله) وبالعكس أيضاً ما يبدو أنه فعله (هو) هو فعلي. ومن الحق أن هذا يتأتيّ على عكس مجرد وجهة النظر الأخلاقية عند كانت ونيتشه، إن الخيرية عندها لا تزال شيئاً يجب طرحه، يجب تحقيقه، ويستمر ـ أيضاً ـ ليكون شيئاً يجب أن يكونه كما لو لم يكن موجوداً من قبل على نحو ماهوي هناك. وهنا ـ إذن ـ يوجد عالم خارجي، وهو باعتباره مهجوراً من قبل (الله) ينتظرني لإدخال

(١٠) الترجمة الحرفية هي: وهكذا غايتها هي وجود (الله) في الإنسان. ونحن نستطيع أن نفهم هذه العبارة على حقيقتها عندما نتذكر أن الله قد نفخ من روحه في آدم فهناك نفخة إلهية في الإنسان. ومن هنا في فعل العبادة عندما يكون الإنسان في الحضرة الإلهية قد يرى هذه الروح ويكون الإنسان في حضرتها ويكون في وحدة الشهود على حد قول الصوفية (المترجم).

الغاية، إدخال الخير فيه. ومجال الفعل الْخُلُقي محدود.

في الدين - بالعكس - نجد أن الخيرية والتصالح يكونان كاملين بشكل مطلق ويوجدان بمقتضى طبيعتهما، والوحدة (الإلهية) للعالم الروحي والطبيعي مفترضة - إن الوعي الذاتي الجزئي الذي ينظر إليه على أنه يمت للعالم الطبيعي - والمسألة برمتها لا تهم سوى نفسي ولها مرجعية إلى نفسي، وهي تتمركز في هذا، حتى أنني أطرح ذاتيتي جانباً وأتخذ وأتملّك نصيبي في ذلك العمل الذي يكمل ذاته على نحو أبدي. وعلى هذا فإن الخيرية ليست بأي حال شيئاً يجب أن يكون فحسب، بل هي - بالعكس - القدرة (الإلهية)، الحقيقة الخالدة.

وبالطريقة عينها إذا كان قد جرى في العصر الراهن استشعار أن من الضروري للغاية تقريب الإيمان من الناس، وإذا كان الحديث الديني موجهاً دائماً نحو إيجاد شعور بالتعاسة ومعه الإيمان بأن (الله) موجود، إن هذا ليس فحسب لا عبادة، بل إنه أيضاً جهد مُلِحّ يتضمن أن الدين يجب خلقه أولاً، وأنه خارج الدين. والحقيقة بالأحرى هي أن العبادة هي داخل الدين ومعرفة أن الله والحق موجودان وهما الحقيقة الأساسية التي كل ما عليَّ إزاءها هو أن أتمثّلها لنفسي. أواه أيها العصر التعس الذي يجب عليه أن يقنع بمجرد أن يقال له دوماً أنه يوجد (إله) !

ولما كانت الحقيقة هي بالأحرى أن العبادة تفترض الوجود الماهوي للغرض النهائي للعالم ومع هذا يحدث انطلاق من هذا الافتراض لمعارضة الوعي الذاتي التجريبي واهتماماته الجزئية، فإن لحظة أو مرحلة سلبية هي محتواة فيه، ولكنها من النوع الذي هو حقاً النشاط العملي للذات نفسها والذي به تنبذ الذاتية ما هو جزئي.

على هذا النحو - إذن - توجد فحوى أو تصور العبادة بصفة عامة والتي أساسها هو تحديد ما يُعرف على أنه الإيمان.

(٢)

طابع العبادة المجرد
وأشكالها الخاصة

في الإيمان نجد محتوىً فيه الفحوى، أو تصوُّرُ (الروح) المطلقة نفسها.

وحتى يمكننا أن نشرع في موضوعنا فإنّ هذا المحتوى يوجد على أنه (الفحوى) لنا، إننا قد تصورناه على هذا النحو، ولكن هذا لا يتضمن أنه مطروح من قبل الوجود على هذا النحو. إن (الفحوى) هي العنصر الباطني الجوهري، وهي - على هذا النحو - فإنّه من خلالنا تكون ماثلة فينا في المعرفة التي تلتقط موضوعها. وعلى أي حال فإن (الفكرة العادية) لا تمتلك حتى الآن هذا الشكل والمحتوى في الوعي الذاتي القائم بشكل عام. لهذا ففي البداية نجد أن (الفكرة العادية) هي أشبه (بالفحوى)، أشبه (بالجوهر) المتوحد بالوعي الذاتي الخاص. حتى أن الوعي الذاتي له (ماهيته)، له حقيقته في الموضوع. في (الفكرة العادية) يجري تصور الموضوع ماهوياً على أنه حر، ولكنه في البداية لا يمتلك سوى الحرية النسبية فحسب، حرية الموضوع في علاقة (بماهيته) الكلية، حتى أنه لا يفصل نفسه عن تلك (الماهية) ولا يصر على التمسك بشكل يكون متطاحناً (لكليته) هذه، بل لا يستمر في الوجود إلا في اتصال لا ينقطع مع (موضوعه). أو إذا شئنا التعبير بطريقة أخرى فإن الحرية هي مجرد هذه الحرية الشكلية للذات، حيث وعي الذات ملائم لفحواها. وعلى هذا، من التحدد - على أي حال - فإن الإيمان الحق يفترض الوعي الذاتي بالحرية المطلقة للروح - إن الوعي بأن الإنسان حر في طبيعته الخاصة، بفضل طبيعته الأساسية، ويعرف نفسه على أنه (شخصيته) اللامتناهية. والآن، إذا كان مثل هذا الوعي - الذاتي لا يزال مباشراً، فإنه - ونقول هذا كبداية - حر على نحو شكلي فحسب، ويعمل في ظل عجز في أنه ليس له سوى طابع طبيعي فحسب، وليس وعي الإنسان بحريته اللامتناهية. و(الله نفسه) لا يوجد (كروح) في الطريقة المباشرة، والأمر بالمثل بالنسبة لوعينا فيما يتعلق به (هو). وبالتالي فإن الحرية نفسها، والتصالح في العبادة هما في المقام الأول تصالح شكل وحرية شكلية: فإذا ما أصبحت الذات مهيئة لتصورها أو فحواها فإنه من الضروري أن فحواها، تلك (الروح) المطلقة، تكون بالنسبة لها (الموضوع) (كروح)، فالذات وهي تحمل ذاتها فحسب في

علاقة مع (ماهيتها) في ذلك المحتوى المطلق يمكن أن تكون الروح المطلقة حرة في ذاتها. والحقيقة هي أنها تظل مطلقة بالنسبة لذاتها، وهي كذاتية لامتناهية لديها الوعي من أن لها جدارة لا متناهية لذاتها، أو من ذاتها وفق جدارتها، وتكو موضوع الحب اللامتناهي (لله).

ونحن نجد أن العبادة تتطور أيضاً في تطابق مع فكرة (الله) التي بدأت تتكشف في التو. ففي ذات لحظة جري التفكير في (الله) على أنه وحدة الطبيعي والروحي، وفي لحظة أخرى جرى التفكير فيه على أنه الوحدة المطلقة التي هي نفسها روحية. إن المظاهر المتجددة للعبادة تتطابق مع هذه الأفكار المختلفة عن (الله).

(١) لقد تحدد (الله) على نحو مباشر على أنه تجريد، وعلى أنه ليس له إلا مجرد طابع طبيعي وليس (كروح) لامتناهية مطلقة. وطالما أن هذا الطابع الطبيعي مطروح فيه (هو) و(هو) له هذا الطابع فيه (هو) بطريقة إيجابية فإنه (هو) في الحقيقة هو (وحدة) هذا (وما هو روحي)، ولكن طالما أن الطابع الطبيعي هو شئ دائم فإن وحدة الاثنين هي مباشرة أيضاً، إنها وحدة هي في الحقيقة مجرد وحدة طبيعية وليست وحدة روحية حقاً. وبالنسبة للإنسان فإن الجسم هو المقوِّم الإيجابي مثل الروح إذا ماقال المرء إنه يتألف من جسم ونفس، وهذه الوحدة بين الاثنين وقد جرى تصورها على هذا النحو هي أيضاً وحدة مباشرة طبيعية فحسب.

والآن في العبادة - أيضاً - يتحدد الإنسان بالطريقة نفسها على أن له طابعاً طبيعياً مباشراً أو أنه كائن في لا حرية الحرية. فإذا قلنا إن الإنسان هو ببساطة حر على نحو طبيعي (وهو تعريف يناقض نفسه حقاً) يتضمن أيضاً أن علاقته بموضوعه، بماهيته، بحقيقته، هي وحدة طبيعية على هذا النحو، وإن إيمانه، عبادته، هي - لهذا - من الناحية الماهوية علاقة مباشرة، أو حالة أصلية للتصالح مع موضوعه. وهذه خاصية العبادة في كل تلك الأديان حيث نجد الطبيعة الماهوية المطلقة (لله) لم تتكشف بعد. هنا نجد الإنسان في حريته لم يحصل بعد على الحرية. وعلى هذا النحو - على سبيل المثال - نجد العبادة الوثنية والتي لا تحتاج إلى تصالح. هنا نجد أن العبادة هي من قبل تلك التي يطرحها الإنسان نفسه على أنها النمط العادي للحياة، إنه يعيش في

هذه الوحدة الجوهرية، إن العبادة والحياة ليستا منفصلتين، وإن عالم التناهي المطلق لم يطرح نفسه بعد ضد اللاتناهي. ومن ثم فإن الوعي بسعادتهما يسود بين الوثنيين وهو وعي بأن (الإله) قريب منه شأنه في هذا شأن (إله) الأمة، إله (الدولة) - الشعور بأن الآلهة ودودة تجاههم، وتضفي عليهم متعة كل ماهو أفضل. فإذا كانت الإلهة أثينا معروفة للآثينيين وراء هذا القناع على أنها قوتهم الإلهية، فإنهم عرفوا أنفسهم ضرورة أن يتحدوا معها أصلاً، وعرفوا أن الإلهي هو القوة الروحية لأمتهم نفسها.

وفي المرحلة الأولى من الوحدة المباشرة للمتناهي واللامتناهي، فإن الوعي الذاتي لم يتأتَّ له بعد أن يتطور إلى (الكلية). والتفرقة لم يجر الأخذ بها مأخذاً جاداً للغاية. من الحق أن السالبية تطرح نفسها ولكنها ليست نتاج الوعي في ذاته، إن السالبي محال بينه وبين العلاقة الباطنية بالذاتية. إن له مكانه بعيداً، وهو - كما هو الحادث - عالم الظلام والشر على نحو انفصالي عن الوحدة المباشرة. إن الصراع والنزاع مع ما هو سالبي قد ينشآن، لكنهما من نوع يجري التفكير فيه على نحو أكبر على أنه صراع خارجي، وإن العداوة والعودة منها لا يعدان لحظتين ما هو يقين من الوعي الذاتي. وفي هذه المرحلة لا يوجد - لهذا - أي تصالح حقيقي، لأن هذا يقتضي ثنائية مطلقة أو انقساماً في الحياة الباطنية. هنا - لهذا - فإن الشئ الماهوي في العبادة هو أنها ليست شيئاً وحيداً، ليست أي شيئاً بمعزل عن بقية الحياة، بل هي بالأحرى حياة متصلة في عالم (النور) وفي عالم (الخير). إن الحياة الزمنية بكل احتياجاتها - هذه الحياة المباشرة الخاصة بنا - هي (نفسها) عبادة، والذات لا تكون قد فصلت حياتها الماهوية من التمسك بحياتها الزمانية، ومن الانشغالات التي تمت للوجود المباشر المتناهي.

وفي هذه المرحلة فإن الوعي السريع (بالله) على هذا النحو يجب أن يصدر في الذات، يجب أن يكون هناك صدور للفكر الخاص (بالوجود) المطلق، بتبجيل وثناء عليه (هو). ولكن هذا هو بداية بعلاقة مجردة لطابع منفصل ومستقل فيه لا تدخل الحياة العينية. ومع اتخاذ علاقة العبادة شكلاً أكثر عينية سرعان ما يتخذ هذا الوجود الفعلي الخارجي الكلي للفرد في ذاته، والبوصلة الكلية للحياة اليومية العادية من الأكل والشرب والنوم وكل الأعمال المرتبطة

بإشباع الضروريات الطبيعية تأتي بأن تكون لها مرجعية بالعبادة، والانخراط في هذه الأعمال والانشغالات يشكل حياة مقدسة.

وعلى أي حال نجد أن الخارجية والاحتياج فطريان بالضرورة في مثل هذه الانشغالات، ويجب ـ إذا ما أريد رفعهما إلى تلك الوحدة الماهوية ـ أن يتوفر انتباه خاص لتوجيههما، ويجب الانشغال بهما مع الحذر والرصانة لاستبعاد كل الأهواء. وبهذه الطريقة فإن الرزانة والوقار يسودان في معظم تعاملات الحياة اليومية. إن الوجود العيني للحياة المتناهية لا يقدر بعد على أنه مسألة عدم اكتراث، إنه لم ينحط بعد بالحرية إلى الخارجية، لأن حرية الحياة الباطنية لم تمنح نفسها بعد نطاقاً مستقلاً. إن عمل الحياة اليومية والعادية هو ـ لهذا ـ لا يزال ينظر إليه كلّه من خلال العلاقة بالدين، وله قيمة الأفعال الجوهرية. ولكي يمكن لهذا العمل الذي نعده نحن عملاً من النوع العرضي أن يكون ملائماً لشكل الجوهرية فإن ما هو الماهوي أن يجري أداؤه بوقار ورزانة ويصبح هو الانتظام والنظام. وبالتالي فإن كل هذا يجري ترتيبه بطريقة عامة عن طريق القواعد، وذلك المظهر للعرضية ليس ماثلاً هنا، نظراً لأن الذات المتناهية في سيرورة الصيرورة لم تتحرّر من اللامتناهي وتهب نفسها له بشكل حر. وإن الشرقي الذي يشغل نفسه بهذه المسألة لا يعد حسمه ولا الانشغالات المتناهية وفعل الانشغال بها من أنها ملكه، بل يعدها بالأحرى في خدمة (آخر)، في خدمة (الإرادة) الماهوية الكلية. ولهذا السبب يجب أن ينشغل في أشد الشئون غير المهمة بوقار وبرزانة عقل راجح، حتى يمكنه أن ينجزها بطريقة قادمة قائمة على الصيرورة بطريقة ملائمة (للإرادة) الكلية.

هذه الرزانة هي مجرد شكل مع هذا، والمحتوى محدود على نطاق المتناهي، ومن ثم فإن التعارض لا يكون قد تمت الإطاحة به حقاً. وبالتالي بالنسبة للنظامية التي يجري بها أداء أعمال الحياة اليومية ليست إلا شكلاً خارجياً ينتمي لذلك المحتوى المتناهي، والتفرقة الفعلية بين الحياة الخارجية وذلك الذي يكون به (الموضوع) المطلق للوعي لا يزال ماثلاً هنا. إن الوجود الذاتي يجب ـ لهذا ـ إلغاؤه على نحو قاطع وصريح، والحال الذي يحدث فيه هذا هنا مرتبط بالتأمل في التناهي ومعارضته للاتناهي. ولكن سالبية المتناهي

لا يمكن أن تتأتى إلا بطريقة متناهية والآن فإن هذا ـ بصفة عامة ـ إنما يجري تشخيصه على أنه تضحية.

تتضمن التضحية ـ على نحو مباشر ـ التخلي عن التناهي المباشر بمعنى أنها شهادة على أن هذا التناهي لا يجب أن يكون ملكيتي وأنني (أنا) لا أرغب فيه لنفسي ومن وجهة نظر الوعي الديني هذه فإن التضحية هي لهذا تضحية بالمعنى الدقيق والحق. والسالبية هنا لا تستطيع أن تكشف هنا عن نفسها في سيرورة باطنية لأننا لسنا بعد في حضور أعماق الحياة الباطنية للفكر والشعور.

إن التضحية لا تقوم في (محايثة) للحياة الباطنية، للقلب والتضمينات الطبيعية لإبراز ضرورة أن هذه الأمور يجب تحطيمها. بل الأمر بالعكس إن ما تكون عليه الذات لذاتها أو في حالتها المستقلة أنها تكون حقاً عندما نكون في الملكية المباشرة، ويكون تخليها عن تناهيها في العبادة هو التخلي الوحيد عن الملكية المباشرة، والوجود الطبيعي. وبهذا المعنى لا تعود التضحية ماثلة في دين روحي، بل إن ما يُشَخَّص على أنه تضحية لا يكون على هذا النحو إلا بالمعنى المجازي.

إن التضحية ـ إذا تكلمنا على نحو أكثر دقة ـ يمكن في هذه المرحلة أن تكون مجرد تضحية بالامتنان، تضحية بالثناء، فعل الاختبار بأنه ليس لدي أي شئ فريد خاص لي بل إني لأتنازل عنه وأنا أعتقد في نفسي أنني على صلة (بالمطلق). وهو الذي أتنازل له عما في حوزتي لن يكون أغنى بهذه الوسيلة، إن كل ما يحدث هو أن الذات في هذا التنازل تحصل لنفسها على وعي بإزالة الانفصال، وفعلها يكون فعلاً فرحاً خالصاً للغاية. وهذا أيضاً هو الدلالة العامة للهدايا في البلدان الشرقية، إن الرعايا، والأعداء المقهورين يحملون الهدايا للملك، لا لكي يكون أكثر غنى فكل شئ منسوب إليه من ذي قبل، وكل شئ يمت إليه.

زيادة على ذلك فإن التضحية قد تفترض طابع التضحية بالتطهير، حيث أن هناك مرجعية إلى الدنس. ومن وجهة النظر التي نتخذها فإن الإثم بالمعنى الدقيق لم يتم ارتكابه، إن التضحيات الخاصة للتطهير تتجمع هي نفسها حول

كل العمل المتناهي بصفة عامة. إنها لا تقدم أي توبة، لا تقدم أي عقوبة، ليس فيها تغير روحي كهدف لها، وهي لا تتضمن أي جَلَدٍ من أي نوع من الخسارة أو الدمار. وليس في الاعتبار أن الإنسان قد ارتكب بعض الفعل الشرير والذي يجب أن يتحمل شراً مقابله. كل هذه المقولات مثل تلك التي جرت الإشارة إليها في التو تشمل فكرة تبرير للذات، ولكن هذا هو فكرة لا ترد بعد هنا بأي معنى من المعاني. ومن وجهة نظرنا فإن مثل هذه التضحيات إنما تعد خسائر لأن شيئاً نملكه يتم التنازل عنه من خلال هذه التضحيات. ومثل هذه النظرة هي في الوقت نفسه غائبة تماماً عن عقول أولئك الذين يشغلون وجهة النظر السابق الإشارة إليها، إن تضحيتهم هي بالعكس رمزية من الناحية الماهوية. إن دَنَساً قد حدث، وهذا يجب التخلّص منه بطريقة مباشرة مماثلة. وعلى أي حال فإن الذات لا يمكن أن تجعل مما قد حدث شيئاً لم يحدث، كما أنها لا تستطيع أن تندم على أنها تصرفت على نحو ما فعلته. ولهذا السبب يجب أن تكون هناك بالضرورة مقايضة أو بديل، ويجب التنازل عن شئ يكون غير ذلك الوجود المطروح بالفعل في المسألة. والمطروح قد يكون أكثر دلالة بالنسبة للقيمة الباطنية عما أتلقاه، ما قد حصلت عليه لنفسي. وهكذا فإنني بالفعل أتملّك الحصار الذي كسبته، أتملك الحيوان الذي تحملته، وحينئذ إذا تبين أنني لم أتملك هذا بجدية لي فإن هذا يتم على نحو رمزي وليس الأمر كما لو أن ما يجب ألا أتخذه، لأن مثل هذه الأعمال هي ضرورية، فمن خلال فعل التضحية فإن هذا وحده يصبح متناهياً بصفة عامة، هذا الوجود المستقل، وجودي الذي يتم إلغاؤه مرة أخرى.

إن الخاصية العامة التي تميز هذه الأعمال المتعلقة بالتكريس هي ما نسميه (الشعائري)، إنه قائم في أن الأعمال العامة اليومية (ونحن نشاهدها) هي في الوقت نفسه أعمال ضرورية وهي مقتضاه بحكم العادة. إن لنا الحق في أن نتصرف هنا وفق تخيلاتنا، أو نتبع العادة بطريقة لا شعورية، وبالطريقة عينها لا نتمسك بتطهير ليكون ضرورياً بالدرجة نفسها حيث أن مثل هذه الأعمال هي جمع الحصاد ونحر حيوان هي أمور ضرورية. زيادة على ذلك لما كان في حالة هذه الهبات والتطهيرات توجد مرجعية فعلية للمظهر الديني للحياة، فإنه لا توجد هنا تفرقة حيث أن لها أهمية ما لا تكون منسوبة. ومن ثم فإن الوسائل المختلفة لمؤازرة الحياة لا يجري النظر فيها في علاقة

بالذوق والصحة فحسب. وعلى هذا لدينا هنا تجميع عناصر مختلفة فيما يتعلق بالتضحية والتطهير. وذلك بالفعل الذي به يتم التطهير من فعل آخر يمكن ألا تكون له علاقة ضرورية بالفعل الآخر ولهذا السبب فإن التجمع لا يمكن أن يكون سوى تجمع عرضي وخارجي. ومن ثم يبرز عنصر مؤلم في هذا الشكل من العبادة. فإذا كان هناك معنى يكمن أو قد تمكن في هذه الاحتفالات والتجمعات فإنه معنى تافه ومصطنع، ولما كان الأمر أمر عادة فإن هذه الأعمال تفقد حتى المعنى الضئيل الذي قد يكون ذات مرة قد تمكّن فيها.

وعلى هذا في هذه النقطة يتأتى العقاب المحدد، طالما أن الفعل المعرّض لقاعدة محددة يجب إلغاؤها، وطالما أن المسألة هي مسألة خطيئة. وعقاب مثل هذه الخطيئة هو بدوره حيف، وشئ يُقْلَع عنه ـ الحياة، الملكية، وما إلى ذلك. لكن المعنى الملحق بالعقاب هنا هو معنى العقوبة الصورية المجردة المحض، مثل العقاب المدني. وعلى أي حال فإن العقاب المدني لا يشغل نفسه بالضرورة بتحسين الجانح بينما الندم الكنسي أو الكفارة هي في رأينا عقاب غرضه الجوهري التحسين أو هداية الشخص المعاقب. وبالنسبة لأولئك الذين ينشغلون بهذه الوجهة من النظر لا يكون للعقاب أي معنى أخلاقي أو حتى ديني على الإطلاق. إن القوانين المدنية وقوانين (الدولة) هي هنا متفوقة على القوانين الدينية. إن قانون (الدولة) هو قانون الحرية، إنه يفترض الشخصية، كرامة الإنسان، وله مرجعية ماهوية مع (الإرادة)، مجال التعقل وهو متروك لممارسة الحكم بالنسبة للأمور غير الهامة الهينة. ولكن بالنسبة لأولئك الذين ينشغلون بوجهة النظر التي نتناولها هنا فإن مثل هذا الانفصال لم يوجد بعد، والحالة العامة هي حالة مجرد الضرورة.

من ذلك الشكل المحدد للوجود والفعل اللذين وصفتهما العبادة الدينية في التو يبرزان في علاقة مع حالة وجود ماهوي، وهناك احتياج إضافي لفرْز شكل أكثر خصوصية للفعل الذي يتفق مع الغايات. إن ممارسة مثل هذه الأفعال وهي لها مرجعية مباشرة لضرورياتنا أو متطلباتنا لا تحدث وفق غاية، بل تنتظم بطريقة مباشرة. وهذا الفعل ـ من جهة أخرى والذي يتفق مع غاية ليس مجرد فعل تقتضيه الضرورة أو العادة، بل يحدد ذاته وفق الأفكار. ومن ثم لا يزال ـ وهذا حق ـ فعلاً متناهياً، طالما أن له غاية متناهية محددة، ولكن

لما كان المبدأ الأساسي هنا هو مبدأ أن المتناهي يجب رفعه إلى مصاف اللامتناهي فإن الغايات المتناهية أيضاً يجب أن تمتد إلى غاية لا متناهية. وبهذه الطريقة فإن الفعل الديني أو الجهد الديني يتأتّى ظهوره، وهذا ينتج أعمال التكريس التي لا ترجع إلى غاية محددة ولكن المقصود بها أن تكون شيئاً يوجد لذاته. وهذا العمل هنا هو نفسه عبادة. مثل هذه الأعمال وقبل هذه المنتجات لا يجب حسبانها على أنها متفقة مع مبانينا الكنسية، والتي لا تجري مباشرتها إلا لأنّها مطلوبة. وهذا الجهد - من جهة أخرى - كنتاج خالص وكفعل أوّلي، هو نفسه غاية نفسه، ومن ثم لا يجري إكماله على الإطلاق.

والآن، فإن هذا الفعل الديني هو من أنوا ع متعددة وبدرجات متباينة، من مجرد الحركة الجسمانية للرقصة إلى تشييد أبنية ضخمة هائلة. وهذه الأبنية من الناحية المبدئية من طبيعة الصروح وهي لا عدد لها ولا يمكن إحصاؤها لأن البداية الجديدة يجب أن تتم باستمرار حيث أن كل جيل يكمل فعله هو الخاص.

والعامل المحدد فيما يرتبط بمثل هذه الأعمال ليس بعد التخيل الحر، بل بالعكس، إن ما يتم إنتاجه له طابع شئ هائل وضخم. إن إنتاج مثل هذه الأشياء لا يزال من الناحية الماهوية مقيداً بما هو (طبيعي) وما هو (مُعْطَى)، وإن حرية التصرف المتروكة للجهد الفعال محدودة بهذا فقط، حتى أن الأبعاد تكون على مدى مبالغ فيه والأشكال الفعلية تتميز بنسب الطابع (الهائل).

كل هذه الأفعال تقع أيضاً في مجال التضحية، ففي هذه الأعمال كما في التضحية فإن الغاية هي (الكل) مقابل ما هو مزيد لذاته ومصالح الذات يجب أن يجري التخلي عنها.

إن النشاط جميعه - في الواقع - هو تخل لا يعود - مهما يكن الأمر - مجرد شئ خارجي، بل ذاتية داخلية ... وهذا التخلي أو التضحية المتضمنة في الفاعلية، بفضل طابعها كفاعلية، تنتج في الوقت نفسه موضوعاً، تدخل شيئاً في حيّز الوجود، ولكن ليس بشكل يجعل (الوجود) الذي يتم إبداعه. يصدر فحسب من نفسه، بل بالأحرى نجد أن فعل الإنتاج يتخذ له وضعاً وفق غاية حافلة بالمحتوى. إن جهد الإنسان الذي به لا تتأتى وحدة المتناهي واللامتناهي

إلا من خلال نفاده في كل الأنحاء من خلال (الروح) وينتزع من فعل (الروح) هو على أي حال من قبل تضحية أعمق وتقدم على ذلك الشكل الذي في ظله تتخذ التضحية أساساً لظهورها كمجرد تخلٍّ عن تناهٍ مباشر، ففي فعل الإنتاج هذا نجد أن التضحية هي فعل روحي، وهي المعلول الذي - باعتباره نفياً للوعي الذاتي الجزئي - يتمسك بالغاية التي حياتها داخل النطاق الباطني للأفكار والأفكار العادية، وتبرز بشكل خارجي من أجل الإدراك الحسي.

وحتى الآن نحن قد تناولنا العبادة التي تنتمي لوجهة النظر هذه، وهي تنطلق من الوحدة المفترضة للوعي الذاتي و(الموضوع) وهناك انبثاق بعيد عن هذه الوحدة الأصلية مع ذلك، وهو غالباً ما يتبدّى هنا، انحراف من هذه الحالة للتصالح، أو من الشعور بعجز مما يبعث الحاجة إلى تلك الحالة. هذا الانبثاق البعيد جذوره - من جهة - في الإرادة الحرة للذات، في الاستمتاع التي لدى الفرد في عالمه - لأنه ليس وعياً ذاتياً حراً ومن ثم لا يزال هوىً، رغبة - أو يتأتي، من جانب آخر، من قوة (الطبيعة)، من بؤس الإنسان، بؤس الفرد، بؤس الناس، أو بؤس الدول. وبعد اضطراب من هذا النوع حيث تتقطّع الوحدة توجد حاجة دائمة للنفي الشديد لاستعادته من جديد.

هنا لدينا انقطاع (الإلهي) والإنساني، ومعنى العبادة ليس الاستمتاع بهذه الوحدة، بل تلغي الانفصال. وهنا - أيضاً - لدينا فرض مسبق عن تصالح يوجد - بفضله - ذاتيته.

(٢) ونحن نقول في البداية إن هذا الانسلاخ أو الانفصال هو انفصال يطرح نفسه في العالم الطبيعي، ويبدو هنا على أنه خطر خارجي يقع على الناس، و(الله) هنا هو القوة الجوهرية، القوة في العالم الطبيعي. والآن، إذا كان الموت، الذي هو عكس الحظوظ في الحرب، الطاعون، والكوارث الأخرى التي تلقى ثقلها على الأرض فإن الاتجاه الذي تتخذه العبادة هو اتجاه البحث عن استعادة الإرادة الطيبة لدى الآلهة، ويجري الاستمتاع بهذا على نحو أصيل. إن الكارثة هي هنا التي تشكل الانسلاخ، إن لها مرجعيتها إلى المجال الطبيعي فحسب، الحالة الخارجية بالنسبة للوجود الجسماني، هذه الظروف الخارجية وهي لا تكون ما يشكل ما تقتضيه السعادة. والافتراض هنا هو أن هذه الحالة الطبيعية ليست حالة عرضية، بل هي تتوقف على (قوة)

أسمى تحدد نفسها على أنها (الله): إن (الله) قد طرح هذه الأحوال، لقد خلقها. وهناك فكرة هامة أبعد هي أن هذه (الإرادة) التي تقتضي الكارثة، تتصرف وفق الارتباط الأخلاقي الذي يتضمن أنها تكون خيرة أو سيئة مع الإنسان أو مع شعب (لأن) ذلك الإنسان أو ذلك الشعب يقدر ما يحدث حسب تخليها. إن مسار (الطبيعة) على هذا النحو ينقطع بمرجعية إلى غرض الناس ومن ثم تبدو (الطبيعة) على أنها متطاحنة مع فرديتهم ورخائهم. وفي مثل هذه الحالة من الانسلاخ فإن ما هو مطلوب هو إعادة تأسيس وحدة (الإرادة) الإلهية مع أغراض الناس. ومن ثم فإن العبادة تتخذ شكل تناسب أو تعويض. ويحدث هذا عن طريق أفعال الندم أو الكفارة، بالتضحية والاحتفالات، حيث يظهر الإنسان على أنّه في أمسّ الحاجة إلى التخلي عن إرادته الجزئية الخاصة.

والرأي الذي يذهب إلى أن (الله) هو القوة الحاكمة على (الطبيعة) - وأن (الطبيعة) تعتمد على (إرادة) أسمى - هو في الحقيقة الكامن في أساس هذا الرأي. والتساؤل الوحيد الذي يطرح نفسه هنا هو إلى أي مدى تكون (الإرادة) الإلهية ماثلة في الأحداث الطبيعية هو كيف يمكن تبين هذه الإرادة في هذه الأحداث الطبيعية. ويجري الأخذ مأخذ التصديق في هذه الوجهة من النظر أن قوة (الطبيعة) ليست طبيعية فقط، بل تحتوي في داخلها أغراضاً وهي على هذا النحو تخص رفاهية الإنسان، وأن هذه الرفاهية تتوقف على تلك الأغراض. ونحن نتبين أيضاً هذا على أنه حق. لكن الرفاهية هي من النوع التجريدي الكلي. عندما يتحدث الناس عن ماهيتهم فإن لهم أغراضاً بعينها هي خاصة بهم كلية بعيداً عن الناس الآخرين، ومن ثمّ يضغطون رفاهيتهم داخل وجود طبيعي محدود. ولكن إذا هبط إنسان في هذه الحالة من (الإرادة) الإلهية إلى الغايات الجزئية فإنه يهبط في عالم التناهي والعرضية. إن الشعور الديني، الفكر الورع الذاهب إلى أن سوء الحظ الفردي متوقف على (الخير) ينبعث أيضاً - وهذا حق - مباشرة من الفرد صُعُّداً إلى (الله)، إلى (الكلي)، ومن ثم يجري الإقرار بهيمنة (الكلي) على (الجزئي). ولكن ما يلي هذا هو تطبيق هذا (الكلي) على (الجزئي) وهنا يصبح قصور هذا التصور واضحاً. إن الأمم التي تعتريها الكارثة تبحث عن خطيئة على أنها علتها، ومن ثم تطير بحثاً عن ملجأ في (قوة) تحدد نفسها وفق الغايات. وحتى

أنه بالرغم من مثول هذا (الكلي) الوارد هنا، فإن تطبيقه على (الجزئي) يفضي - من جهة أخرى - إلى تباين أو إلى علاقة زائفة.

وفي العلاقات المضطربة التي نجدها في هذه المرحلة الأولى تبدو الوحدة محدودة في طابعها. إنها قادرة على التباعد، إنها ليست مطلقة، لأنها وحدة أصيلة غير متأمل فيها. وهكذا فإنه فوق هذا التناغم المفترض المباشر وبالتالي القابل للتهشم، وفوق الاحتفاء والاستمتاع به لا يزال يقبع (الأعلى)، (الأسمى) لأن الوحدة الأصلية هي مجرد وَحْدة طبيعية، وهي على هذا النحو محدودة بالنسبة (للروح). ولما كانت الوحدة معاقة من جرّاء عنصر طبيعي فليس لها الواقع الذي يجب أن يكون لها بمقتضى فحواها لكي تمتلكها. وهذا التملك يجب أن يتأتّى بالضرورة أمام الوعي، لأن الوعي هو (الروح) المفكرة ضمنياً. يجب أن تنشأ في الوعي الحاجة إلى الوحدة المطلقة التي تحوم فوق التمتع الْمُرْضي، وحدة - على أي حال - تظل تجريدية فحسب، نظراً لأن ذلك التناغم الأصلي هو الأساس الكامل والعيني والحي. وفوق هذا المجال يحوم شعور الانقسام الذي لا ينحلّ ولا يتناغم ومن ثم من خلال الابتهاج الخاص بتلك الوحدة الحية تدوي نغمة مدوية لا تتبدد للأنين والألم، قدرة قوة مجهولة، بدون تصالح، يخضع لها الوعي، ولكنها بفضل سلبي ذاتها وحدة تحوّم فوق رؤوس الآلهة والناس. إنها عنصر مرتبط بالشكل الخاص للوعي الذاتي موضع النظر.

والآن هنا فحسب يُطرح مظهر خاص للعبادة نفسها. ففي تلك الوحدة الأولى فإن سلب الذات يكون مصطنعاً وعرضياً، وما يحوم فوق الذات ليس إلا الشعور بالحزن، فكرة الضرورة، وهذا عنصر سلبي باعتباره معارضاً لتلك الوحدة الحية. لكن هذه السالبية يجب أن تصبح واقعية، وأن تبرهن ذاتها على أنها قوة أكبر فوق تلك الوحدة. هذه الضرورة لا تظل مجرد فكرة أو مجرد تصور عام، إن حظ الإنسان يصبح حظاً صارماً، والإنسان الطبيعي يولّي، والموت يقوم بعمل جاد، والقدر يبدده، وهو يكون بلا حول ولا قوة، ذلك أن التصالح عينه، الوحدة عينها، ليست هي تلك الوحدة لما هو الأعمق والأكثر باطنية، ولكن - من جهة أخرى - فإنّ الحياة الطبيعية لا تزال عنصراً ماهوياً، ولا يتبدّد. والانقسام لا يكون بعْد قد اشتط بعيداً على هذا النحو، إن وحدة ما

هو طبيعي وما هو روحي ـ بالعكس ـ تظل قائمة حيث يتخذ ما هو طبيعي طابعاً إيجابياً. هذا المصير يجب تحويله للفكر العادي وبطريقة ذاتية إلى شئ إيجابي، ومن ثم فإن أرواح الموتى تعد العنصر الذي لا تصالح فيه الذي يجب التصالح معه: يجب الانتقام لها من جراء جور موتها. وهنا ـ على هذا ـ لدينا تلك الصلاة تكريماً للموتى، وهي جزء ماهوي للعبادة أو مظهر لها.

(٣) إذن فإن الموقف الأسمى بالمقارنة مع هذه المرحلة الأخيرة للعبادة يكون حيث تتواجد الذاتية عند الوعي بلا تناهيها الباطني. هنا يدخل الدين والعبادة على نحو كامل في هيمنة الحرية. إن الذات تعرف نفسها على أنها لا متناهية، وتعرف هي نفسها على أنها يجب أن تكون على هذا النحو في طابعها كذات. وفي هذا يندرج ذلك الذي كان في السابق (لغير المنكشف) أو (لغير المتكشف) تكون له لحظة الفردية في ذاتها، حتى أن الفردية بهذا المعنى تنال القيمة المطلقة. ولكن الفردية الآن لها قيمة على أنها هذه الفرادة أو التفردية المطلقة وبالتالي الكلية الخالصة. هنا نجد أن الفرد لا يوجد إلا من خلال إبطال فرديته المباشرة، الإبطال الذي من خلاله ينتج الفردية المطلقة في نفسه، وبالتالي يكون حراً في نفسه. هذه الحرية توجد على أنها حركة (الروح) المطلقة فيه إبطال الطبيعة والمتناهي. إن الإنسان وهو يتوصل إلى الوعي بلا تناهي روحه قد أدرج عنصر الانقسام في أقصى أشكاله تطرفاً بالنسبة لكلا (الطبيعة) بصفة عامة ونفسه: ففي هذا الانقسام نجد أن هيمنة الحرية الحقة تجد أصلها. ومن خلال هذه المعرفة (بالروح) المطلقة فإن التعارض بين اللامتناهي والمتناهي يدخل في أقصى شكل متطرف وهذا الانقسام هو حامل التصالح ولم يعد يتأكد هنا أن الإنسان خيِّر ومتصالح انطلاقاً من (الروح) المطلقة منذ مولده، أي وفق طبيعته المباشرة، بل الأمر بالعكس، فنظراً وحسب لأن تصوره هو الوحدة الحرة المطلقة فإن الطبيعي له يبرهن نفسه مباشرة على أنه في حالة تعارض، وبالتالي يكون شيئاً يجب إبطاله واستيعابه. إن الطبيعة ـ القلب في حالته المباشرة ـ هي ما يجب التخلي عنها لأن هذه اللحظة لا تترك (الروح) حرة، وهي كروح طبيعية لا تنطرح من تلقاء فعلها الخاص. فإذا كان العنصر الطبيعي سيجري الاحتفاظ به فإن الروح لن تكون حرة. وبالتالي إن ما هي عليه ليس من فعلها هي، أو وفق جدارتها هي، بل تجد نفسها هكذا. وفي هذا المجال الأعلى ـ من جهة أخرى ـ

فإن ما يجب أن يكون عليه الإنسان يكمن متضمناً في هيمنة الحرية. هنا - إذن - تتحول العبادة ماهوياً إلى نطاق الحياة الباطنية، هنا يجب أن يتحطم القلب، إي الإرادة الطبيعية، الوعي الطبيعي يجب التخلي عنه. ومن جهة أخرى أيضاً، هناك خطايا بالفعل، عليها يجب أن يندم الإنسان، وهي خطايا - كأفعال مفردة - لها طابع عَرَضي، وهي لا تهم الطبيعة الإنسانية كطبيعة إنسانية. بل - بالعكس - في تجريد التناهي واللاتناهي - في ذلك التعارض العام - فإن المتناهي كمتناه يُعد شراً. وذلك الانفصال الكامن أصلاً في الإنسان يجب إلغاؤه. ومن المؤكد أن الإرادة الطبيعية ليست هي الإرادة كما يجب أن تكون، وذلك أنها ينبغي أن تكون حرة، وإرادة العاطفة ليست حرة. إن (الروح) بالطبيعة ليست ما ينبغي أن تكون عليه، وعن طريق الحرية وحدها تصبح هكذا. فإذا كانت الإرادة بالطبيعة شراً فإن هذا هو الشكل الذي فيه تتبدى هذه الحقيقة هنا. لكن الإنسان لا يكون آثماً إلا إذا أعار هذه الإرادة طابعه الطبيعي. ليست العدالة، الأخلاقيات، هي الإرادة الطبيعية، ففيها يكون الإنسان أنانياً، ورغبته تتوجه فحسب إلى حياته الفردية على هذا النحو. ومن خلال العبادة - بالتالي - فإن هذا العنصر الشرير يجري إبطاله. ليس الإنسان بريئاً بمعنى أنه ليس خيراً وليس سيئاً. وما يترتب على حرية الإنسان ليس البراءة الطبيعية من هذا النوع. لكن الإنسان يتربّى للحرية، والتي لا يكون لها طابع ماهوي إلا عندما تريد الإرادة الماهوية، وهذه الإرادة تمثل ما هو خير، وما هو حق، وما هو أخلاقي.

إن الإنسان هو في طريقه أن يكون حراً، أي حقاً وأخلاقياً، وهو يصبح على هذا النحو عن طريق التربية. ووفقاً للرأي الوارد هنا فإن نوع التربية هو تعبير عن قهر العنصر الشرير وبالنظر إليه هكذا فإنه مطروح في مجال الوعي، بينما تحدث التربية بطريقة لا شعورية. إن إبطال تناقض الخير والشر له موضعه في هذا الشكل من العبادة، إن الإنسان الطبيعي يُطرح على أنه شرير، لكن العنصر الشرير هو مظهر الانفصال والغربة وهذه الغربة يجب إبطالها. كما يوجد أيضاً افتراض مفاده أن التصالح يتحقق بالإمكانية، وفي العبادة يبدع الإنسان هذا التأكيد لنفسه ويتمسك بالتصالح الكامل بالإمكانية. وعلى أي حال فإن هذا التصالح من قبل يجري تكامله في (الله) ومن خلاله، وهذه الحقيقة الإلهية التي يكون عليها الإنسان هي أن يتخذ نفسه على أنها

نفسه هو. ولكن هذا التخصيص للتصالح يتخذ له موضعاً من خلال نفي الغربة، ومن ثم من خلال التنازل. والآن فإن السؤال ينبعث: إذن ما هو بالفعل الذي يتنازل عنه الإنسان؟ إن على الإنسان أن يتنازل عن إرادته الجزئية وعن عواطفه ودوافعه الطبيعية. ويمكن فهم هذا كما لو كانت دوافع الطبيعة يجب استئصالها وليس مجرد تطهيرها ـ كما لو كانت حيوية الإرادة يجب نحْرها. وهذا خطأ تماماً. إن ماهو حق هو أن المحتوى غير النقي وحده هو الذي يجب تنقيته، بكلمات أخرى يجب جعل محتواه مريحاً للإرادة الأخلاقية. بل بالعكس سيكون مطلباً زائفاً يُطرح عندما يجري تصور التنازل على أنه طريقة تجريدية كما لو كان دافع الحيوية في ذاته هو الذي يجب إفناؤه. إن التملك، الملكية الخاصة، هي بالمثل جزء مما يخص الإنسان، إنها خاصة به من خلال إرادته الخاصة، ومن ثمّ يمكن الآن أن نطلب منه أنه يجب عليه أن يتخلى عن تملكه، والتبتل هو مطلب من هذا النوع. إن الحرية والضمير يمتان أيضاً للإنسان، وبالمعنى نفسه قد يطلب من الإنسان أنه يجب أن يقلع عن حريته، عن إرادته، حيث ينحط فيصبح مخلوقاً كئيباً فاقد الإرادة. وهذا هو الشكل المتطرف لمثل هذا المطلب، وترتبط بهذا الجزء من الموضوع فكرة تذهب إلى أنني يجب أن أبطل أفعالي وأكتب أداء الفعل الشرير.

إن التنازل يعني هنا أنني لا أرغب في أن أعتبر أعمالاً معينة قد ارتكبتها هي أعمالي وأنني أعتبرها كأنها لم تحدث، أي أنني أرغب في التدخل منها. وبالنسبة للزمن من الحق أن الفعل قد ولّى، ومن ثم فقد أفناه الزمن، ولكن بالنسبة لمحتواه الباطني وطالما أنه يمت إلى إرادتي لا يزال باقياً في المجال الباطني، وتدميره إذن يعني التخلي عن حالة الفعل الذي يوجد فيه على نحو مثالي. فإذا كان العقاب سيكون تدمير العنصر الشرير في مجال الواقع فإن هذا التدمير في الحياة الباطنية هو الأسف العميق والندم، والروح تكون قادرة على إنجاز هذا التنازل، نظراً لأن لديها طاقة إحداث تغيير في ذاته، وأن تُفْني في نفسها قواعد السلوك ومقاصد إرادتها. فإذا تنازل الإنسان بهذه الطريقة عن أنانيته والانفصال بين نفسه والخيرية فإنه يصبح حينئذ مشاركاً في التصالح، وبهذه السيرورة الباطنية يركن إلى السلام وهكذا يتأتى (للروح) أن تظهر نفسها في الموضوع على نحو ما هي عليه حقاً في طبيعتها الماهوية، وفي تطابق مع محتواها، وهذا المحتوى لا يعود شيئاً مجاوزاً هذا العلم، بل

إن الذاتية الحرة تتملك فيها (ماهيتها) الخاصة على أنها موضوعها. والعبادة تكون هكذا أخيراً مثول المحتوى الذي يشكل (الروح) المطلقة وهذا يجعل تاريخ المحتوى الإلهي من الناحية الماهوية تاريخ البشرية بالمثل ـ اقتراب [(١١)] (الله) واقتراب الإنسان نحو (الله). إن الإنسان يعرف نفسه أنه منظور من الناحية الماهوية في هذا التاريخ، وأنه منسوج فيه. وهو إذ يتأمله يغمر نفسه فيه، وانغماسه فيه هو الخليط الفعال لهذا المحتوى والسيرورة، وهو يضمن لنفسه المعرفة اليقينية ومتعة التصالح المتضمنة.

فإذا ما جرى إجراء هذا على نحو شامل وخلق حالة دائمة تتفق مع الغاية الكلية للذاتية فإن هذا العمل من جانب الذاتية، هذا التطهير للقلب من طابعه المباشر يفترض شكلاً كاملاً على أنه أخلاقيات، وبهذا الدرب ينتقل الدين إلى عادة راسخة، إلى (دولة).

وهكذا نجد أن الارتباط الماهوي الذي يعرف أيضاً أنه علاقة الدين (بالدولة) يتخذ تجليه وظهوره. وبالنسبة لهذا علينا الآن أن نتحدث بتفصيل أكبر.

(١١) تعبير هيجل الأصلي هو تحرّك الله، ولما كان لا يقصد التحرك المكاني فضلنا ترجمة التعبير باقتراب الله من الإنسان فالله أقرب إلينا من حبل الوريد. وبالمثل فإن حرية الإنسان في العبادة نحو الله ليست مكانية بل روحية. (المترجم)

(٣)

علاقة الدين بالدولة

(١) إن (الدولة) هي الشكل الحقيقي للواقع. فيها نجد الإرادة الخلقية الحقة تتأتّى إلى مجال الواقع و(الروح) توجد في طبيعتها الحقة. إن الدين هو معرفة إلهية، المعرفة التي لدى الإنسان عن (الله)، معرفة نفسه في (الله). هذه هي الحكمة الإلهية ومجال (الحقيقة) المطلقة. ولكن توجد بجانب هذا حكمة ثانية، حكمة العالم، وينشأ السؤال عن علاقة هذه الحكمة بالحكمة الإلهية.

بشكل عام يمكننا القول إن الدين وأساس (الدولة) شئ واحد هو هو، إنهما في ماهيتيهما متطابقان. ففي الحالة البطريركية وفي الحكومة الدينية اليهودية [١٢] نجد أن الإثنين لم ينفصلا بعد ولا يزالان متوحدين من الناحية الخارجية. ومع هذا فهما مختلفان وفي مزيد من مجرى الأحداث ينفصلان انفصالاً حاداً الواحد عن الآخر، ثم مرة أخرى يُطْرحان في وحدة حقة. ومما قدّمناه فإن سبب وجود الوحدة القائمة الماهوية أمر واضح من قبل إن الدين هو معرفة الحقيقة الأقصى، وهذه الحقيقة تتحدد على نحو فيه مزيد من الدقة على أنها هي (الروح) الحرة. في الدين يكون الإنسان حراً أمام (الله)، حيث أنه يبرز إرادته في تطابق مع الإرادة الإلهية، إنه ليس في تعارض مع الإرادة الأعلى، بل يتملك نفسه فيها، إنه حر، لأنه في العبادة قد أحرز إفناء الإنقسام. و(الدولة) هي فحسب الحرية في العالم، في مجال الوقائعية. وكل شئ يتوقف ماهوياً هنا على مفهوم الحرية التي يعتنقها الشعب من الشعوب داخل وعيه الذاتي، ففي الدولة نجد أن مفهوم الحرية يتحقق، وإلى هذا التحقق ينتسب الوعي بالحرية الذي يوجد حسب جدارته حقاً. والأمم التي لا تعرف أن الإنسان حر في جدارته تعيش في حالة من التغييب والبلادة بالنسبة لكلا

---

(١٢) التعبير الدقيق يعني حكم الله. والمصطلح اليوناني كان قد صكه فلافيوس جوزيفوس وهو مؤرخ يهودي (حوالي ٣٧م - حوالي ١٠٠م) عن سكان فلسطين ليدل على التنظيم السياسي للشعب اليهودي. ويهوه كان يعد الحاكم الأعظم لليهود، وقوانينه تشمل التنظيم الديني والمدني (المترجم).

شكل الحكم ودينها. ولا يوجد سوى تصور واحد للحرية في الدين والدولة. هذا التصور الواحد هو أقصى ملكية لدى الإنسان وهو ينطرح من الإنسان. والأمة التي لديها تصور زائف أو سيئ عن الله لديها أيضاً دولة سيئة، لديها حكومة سيئة، لديها قوانين سيئة.

والتبادل التفصيلي لهذا الارتباط الماهوي بين (الدولة) والدين ينتمي حقاً إلى (فلسفة التاريخ). ولا نتناوله هنا إلا في الشكل المحدد الذي يظهر من خلاله للفكر العادي وهو يتأتّى له الانخراط في تناقضات في هذا الشكل، وأخيراً - وهو يتأتّى إلى التعارض بين الإثنين من جراء مصالح العصور الحديثة. لهذا فإننا - قبل كل شيئ - نتناول هذه الرابطة على ما يجري تصورها بشكل عادي.

(٢) إن الناس واعون بشكل مميز بهذا الارتباط وعلى أي حال ليس في طابعه الحق كشيئ مطلق، وأيضاً كما هو معروف في الفلسفة، بل هم بالأحرى يعرفونه ويتصورونه بطريقة عامة فحسب. إن الحالة التي تجد فيها فكرة هذا الارتباط تعبيراً هي في اقتفاء أثر القوانين والسلطة ودستور (الدولة) إلى أصل إلهي. إنهم يعتبرون أنهم يستمدون سلطتهم من هذا المصدر، وهم في الواقع يستمدونه من أعلى سلطة يمكن تصورها. وهذه القوانين هي تطور تصور الحرية، وهذه الحرية وهي تعكس نفسها هكذا على الوجود الفعلي لديها تصور للحرية كما تبدو في الدين من أجل أساسها وحقيقتها.

وعندما نقول هذا فإن هذا يتضمن أن قوانين الأخلاقيات هذه، قوانين الحق هي قواعد خالدة لا تتغير لسلوك الإنسان حتى أنها لا تكون متعسفة، بل تشكل وجودها طالما أن الدين نفسه يستمر في الوجود. ونحن نجد تصوراً عاماً لهذا الارتباط بين كل الأمم. وربما يصبح ذا معنى أن الإنسان يطيع (الله) في أداء التطابق مع القوانين والسلطة الحاكمة والقوى التي تبقي (الدولة) متماسكة. هذه الطريقة لطرح المسألة هي في جانب واحد صحيحة بما فيه الكفاية ولكن في هذا الشكل نجد أن الفكر يتعرض لمخاطرة تناوله بمعنى تجريدي تماماً طالما أنه لا يوجد شيئ محدد بالنسبة لتفسير ما هو متضمن في القوانين وكذلك ما هي القوانين الملائمة لتشكيل الكيانات الأساسية، ومع التعبير بهذه الطريقة الصورية نجد أن معنى العبارة هي أن

الناس عليهم أن يطيعوا القوانين كما يمكن أن يحدث. وبهذه الطريقة فإن أداء الحكم وطرح القوانين متروكان لأهواء السلطة الحاكمة. وهذه الحالة للأمور قد وجدت بالفعل في الدول البروتستنتانية وفي مثل هذه الدول فحسب يمكن أن توجد، ففي هذه الدول نجد أن وحدة الدين و(الدولة) توجد بالفعل. إن قوانين (الدولة) تعد عقلانية ولها طابع إلهي بفضل هذا التناغم الأصلي المفترض، والدين ليست له مبادئ خاصة به تناقض تلك المبادئ السائدة في (الدولة).

وعلى أي حال بينما يجري التمسك بالمبادئ الصورية يُتْرك مجال حر للهوى، للطغيان، للاضطهاد. هذه الحالة للأمور طرحت نفسها بطريقة بارزة في انجلترا (في ظلم حكم الملوك الآخيرين لأسرة ستيوارت) عندما كان هناك مطلب للطاعة العمياء والمبدأ الذي أخذ به هو أن الحاكم مسئول عن أعماله أمام (الله) وحده، وهذا يتضمن أيضاً افتراض أن الحاكم وحده هو الذي يعرف على وجه اليقين ما هو الماهوي والضروري (للدولة)، ففيه وفي إرادته نجد المبدأ محتوى في الشكل الأكثر إحكاماً بحيث يكون وحياً مباشراً من (الله). وعلى أي حال فإن هذا المبدأ عندما يتطور أكثر بشكل منطقي يصل إلى نقطة يرتد فيها إلى عكسه المباشر لأن التمييز بين الكهنة والبسطاء لا يوجد بين البروتستنت، والكهنة ليست لهم ميزة ليكونوا الممتلكين وحدهم للوحي الإلهي. وأقل من هذا لا توجد أي ميزة من هذا النوع يمكن أن تخص بشكل مطلق الإنسان البسيط. وبالنسبة لمبدأ السلطة الإلهية للحاكم يوجد بالتالي ـ بشكل متعارض ـ مبدأ هذه السلطة نفسها التي تؤخذ على أنها موروثة في الكافة من جمهور المؤمنين بصفة عامة. ومن ثم نشأت طائفة بروتستنتانية في انجلترا أعضاؤها يؤكدون أن الأمر الذي تلقوه من الوحي ينص على أن الشعب يجب بالتوجهات وبالتمشي مع الأمور التي جرى تلقيها من (الرب) وهم يطرحون معيار التمرد ويقطعون رأس مليكهم. ولكن حتى مع افتراض أن المبدأ العام على الأقل قد تأسس على نحو يجعل القوانين توجد من خلال فعل الإرادة الإلهية فإنه لا يزال هناك جانب آخر في المسألة مهم جداً بالمثل ألا وهو أننا يجب أن تكون لنا معرفة عقلية بهذه الإرادة الإلهية، ومثل هذه المعرفة ليست شيئاً خاصاً أو خصوصياً بأي حال من الأحوال، بل هي تخص الجميع.

إن معرفة ما هو عقلاني وتمييزه هما بالتالي الشغل الشاغل للفكر المثّقف، وهذا ـ بصفة خاصة ـ الشغل الشاغل للفلسفة والذي ربما يكون بهذا المعنى يحدد عالمياً على أنه الحكمة. ولا يهم تحت أي شكل خارجي قد نجحت القوانين الحقيقية في تأسيس نفسها، ولا يهم ما إذا كانت قد جرى اغتصابها من جانب تهديدات الحكام أم لا، إن غرس وتطوير تصور الحرية، تصور الحق، تصور الإنسانية هو من ذاته ضروري للبشرية. وبالنسبة لحقيقة أن القوانين هي الإرادة الإلهية تكون لهذا اللحظة القصوى لتحديد ماهية هذه القوانين. إن المبادئ على هذا النحو هي مجرد أفكار تجريدية لا تنال حقيقتها إلا وهي تنفضُ وتتطور، والتمسك بها في حالتها التجريدية يطرح ما هو غير حقيقي تماماً.

(٣) وأخيراً، فإن (الدولة) والدين يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، وقد تكون لهما قوانين مختلفة. فإن ما هو دنيوي وما هو ديني يقومان على أساس مختلف، وإن تباينا بالنسبة للمبدأ أيضاً قد يظهر هنا. إن الدين لا يقتصر على مجرد الحفاظ على مجاله الحق الخاص به، بل إنه يهم الذات أيضاً، وهو يوحي بقواعد بالمرجعية إلى الحياة الدينية، وبالتالي بالمرجعية إلى حياته الفعالة الخاصة أيضاً. وتلك القواعد التي يطرحها الدين للفرد قد تكون مختلفة عن المبادئ الرئيسية للحق والأخلاقيات السائدة في (الدولة) والشكل الذي يعبر فيه هذا التناقض عن نفسه هو أن مطالب الدين لها مرجعيتها في القداسة، ومطالب (الدولة) لها مرجعيتها في الحق والأخلاقيات. إن المتطور إليه في جانب هو الأبدية، والمنظور في الجانب الآخر هو (الزمان)، والرفاهية المؤقتة والتي يجب التضحية بها من أجل الرفاهية الأبدية. وبهذه الطريقة فإن المثال الديني ينتصب ـ سماء فوق الأرض. بقول آخر: إن تجريد (الروح) على أنها ضد العنصر الجوهري للعالم الفعلي ونكران هذا العالم الواقعي هو المبدأ الأساسي الذي يبدو هنا ومعه يظهر صراع ونضال. وهناك شئ مختلف تماماً مما يجب أن يعد أسمى ينطرح في تعارض مع الأساس الجوهري، في تعارض مع (الحق).

إن العلاقة الأخلاقية الأولية في العالم الجوهري للواقع هي الزواج. والحب الذي هو كينونة (الله) هو في عالم الواقع حب زواجي. ولما كان التجلي الأولي

للإرادة الجوهرية في العالم القائم العيني فإن هذا الحب له جانب طبيعي، لكنه واجب أخلاقي بالمثل. وبالنسبة لهذا الواجب فإن النكران - التبتل - تتم معارضته كشئ مقدس.

ثانياً، إن الإنسان باعتباره وحدة عليه أن ينخرط في صراع مع ضرورة الطبيعة، فبالنسبة له فإن القانون الخلقي من أن عليه أن يجعل نفسه مستقلاً عن طريق فعاليته وفهمه فإن الإنسان في جانبه الطبيعي معتمد على عدة جوانب. وهو بطبيعته الروحية، بإحساسه بالأمانة، موضوع تحت ضرورة أن يحصل على معاشه، ومن ثم يجعل نفسه متحرراً من ضرورة الطبيعة هذه. وهذه هي أمانة الإنسان أو تكامله. إن الواجب الديني الذي يجب طرحه في تعارض مع هذا الشأن الدنيوي يقتضي من الإنسان ضرورة ألا يمارس الفعالية بهذه الطريقة، ولا يجب أن يتعب نفسه بأمثال هذه الاهتمامات. إن المجال الكلي للعمل، المجال الكلي لكل ذلك النشاط الذي يربط نفسه بالمكسب، بالصناعات، وما شابه ذلك يجري التخلي عنه. على الإنسان أن يتعامل مع مثل هذه الغايات. وعلى أي حال فإن الحاجة أكثر عقلانية هنا من مثل هذه الآراء الدينية. فمن جهة نجد أن نشاط الإنسان ينطرح هنا على أنه شئ غير مقدس، ومن جهة أخرى مطلوب حتى منه إذا كانت لديه ملكيته ألا يجب أن يزدريها بنشاطه فحسب، بل يجب عليه أن يمنحها للفقراء وخاصة (الكنيسة) - أي إلى أولئك الذين لا يعملون شيئاً، الذين لا يشتغلون. وهكذا، فإن ما يكون له التقدير الكبير في الحياة على أنه تكامل يجري دحضه بالتالي على أنه غير مقدس.

ثالثاً، إن أعلى أخلاقيات في (الدولة) قائمة على تفعيل الإرادة الكلية العقلانية، ففي (الدولة) يمتلك الفرد حريته، وهذا يتحقق ويصبح واقعاً في (الدولة). وفي تعارض مع هذا فإن واجباً دينياً يقوم، ربما يتفق مع ما ليس مسموحاً به للإنسان أن يجعل حريته موضوعه وغايته بل بالعكس، فإن عليه أن يخضع نفسه بطاعة عمياء، عليه أن يستقر في ظروف اللاإرادية، بل أكثر من هذا عليه أن يتخلى عن نفسه في ضميره أيضاً، وهو في إيمانه، في حياته الباطنية الأعمق عليه أن يهجر نفسه ويستبعد نفسه.

وعندما يُحْكم الدين الزمامَ على الحياة الفعالة للإنسان بهذه الطريقة

يستطيع أن يزكي قواعد فريدة له تكون في تعارض مع عقلانية العالم. ومقابل هذا المسلك للدين، فإن الحكمة الدنيوية، التي تقر بعنصر الحقيقة في مجال الواقع، تتبدى، وإن مبادئ حريتها تستيقظ في وعي (الروح)، وهنا فإن مطالب الحرية تشاهد على أنها تدخل في صراع مع المبادئ الدينية التي تطالب بهذا النُكْران للذات. على هذا النحو تكون العلاقة التي يتواجد فيها الدين و(الدولة) الواحد إزاء الآخر في (الدول الكاثوليكية) عندما تستيقظ الحرية الذاتية في الناس.

وفي ارتباط بهذا التناقض يعبّر الدين عن نفسه بطريقة سلبية فحسب، ويتطلب من الإنسان أن ينبذ الحرية كلها، ولكن - بشكل أكثر تحديداً - نجد أن هذا التناقض يعني أن الإنسان في وعيه الفعلي أو الدنيوي يكون بشكل عام - وعلى نحو ماهوي - بدون حقوق، والدين لا يقرّ بأي حقوق مطلقة في مجال الأخلاقيات الفعلية أو الدنيوية. ومن هنا نتبين ضخامة التغير الذي ترتب على هذا يتبدّى في العالم الحديث، بل إنه حتى لنتساءل ما إذا كانت حرية الإنسان يجب إقرارها كشئ حقيقي حقّاً وماهوياً أم ما إذا كان يمكن للدين أن يدحضها.

لقد سبق الإقرار بأنه من الممكن أنه يجب أن يوجد تناغم بين الدين و(الدولة) وهذه هي الحالة بمعنى عام في (الدول البروتستنتانية) طالما أن المبدأ يكون موضع الاهتمام، رغم أن التناغم في الحقيقة هو من النوع التجريدي، نظراً لأن البروتستنتانية تطالب بأن على الإنسان فحسب أن يسلك وفق ما يعرفه، وأن ضميره يجب أن يعد كشئ مقدس فلا يُمَسُّ ولا يتداخل فيه شئ. وفي ارتباط بعمل اللطف الإلهي لا يكون الإنسان كائناً سلبياً، فإنه هو نفسه يلعب دوراً مهماً ويتعاون بعون (الله) في ممارسة حريته الذاتية، وفي أفعال معرفته وإرادته واعتقاده نجد أن حضور عنصر الحرية الذاتية يكون مطلوباً صراحة. وفي (الدول) حيث تسود أديان مختلفة قد يحدث من جهة أخرى أن الجانبين لا يتفقان، وأن الدين مختلف عن مبدأ الدولة. ونحن نرى أن الأمر على هذا النحو في مساحة خارجية متسعة جداً: فمن جهة نجد ديناً لا يقر بمبدأ الحرية، ومن جهة أخرى نجد دستوراً يجعل ذلك المبدأ أساسه. فإذا قيل إن الإنسان هو في طبيعته الحقة حر، إذن فإن هذا يعبر بالقطع عن

مبدأ القيمة اللامتناهية ولكن إذا كان تجريد هذا النوع يجري التمسك به فإن هذا يمنع تماماً تطور أي نوع من الحكم الدستوري الأصيل، لأن هذا يقتضي تنظيماً نسقياً تكون فيه الواجبات والحقوق محدودة. وهذا التجريد لا يسمح بأي مساواة، والتباين هنا لا يجب أن يكون بالضرورة إذا ما كان يجب على الجهاز العضوي مع حيويته الحقة أن يوجد.

مثل هذه المبادئ حقيقية، ولكن لا يجب تناولها في معناها المجرد. إن معرفة حقيقة أن الإنسان حر بفضل طبيعته الحقيقية أي بفضل تصوره الحق ينتمي إلى العصور الحديثة. والآن، ما إذا كنا سنتمسك بالتجريد أم لا فقد يحدث في أي من الحالين أن الدين بالنسبة لهذه المبادئ يكون معارضاً، حيث لا يعترف بها، بل يعدها غير شرعية ويتمسك بأن حرية الإرادة أو الهوى وحده شرعي. وهذا بالضرورة يؤدي إلى نشوء صراع لا يسمح بتكيف على نحو حقيقي. إن الدين يطالب بمحو الإرادة، والمبدأ الدنيوي - بالعكس - يتخذ الإرادة نقطة انطلاقه. فإذا كانت أمثال هذه المبادئ الدينية ينجح في تأسيس نفسها، فإنه لا يمكن إلا أن يحدث أن الحكومة يجب أن تنطلق بالقوة وتقمع الذين هم معارضون لها على هذا النحو، أو تعامل أولئك الذين ينتمون إليه على أنهم منشقون. والدين في شكل (الكنيسة) قد ينصرف في الحقيقة بشكل حذر هنا ويكون فرعاً خارجياً، ولكن في مثل هذه الحالة فإن الشعور بالتفكك يتسلل إلى عقول الناس. إن الجماعة تتمسك بدين معين، وتقلع في الوقت نفسه عن المبادئ التي تتعارض معه، وطالما أن الناس ينفذون هذا، بينما هم في الوقت نفسه يرغبون في مواصلة الانتماء إلى ذلك الدين المحدد، فإنهم آثمون بسبب عدم التناسق الخطير. وهكذا نجد على سبيل المثال أن الفرنسيين الذين يتمسكون بشدة بمبادئ الحرية الدنيوية كفُّوا كأمر واقع عن الانتماء إلى الدين (الكاثوليكي) لأن ذلك الدين لا يستطيع أن يتخلى عن شيئ، بل يطالب باستمرار بخضوع مطلق غير مشروط (للكنيسة) في كل شيئ. وبهذه الطريقة فإن الدين و(الدولة) يدخلان في تناقض كل مع الآخر، والدين في هذه الحالة يُتْرك على نحو ما يستطيع. والدين ينقضي ليكون شيئاً هو مجرد خوف الأفراد، وهو أمر ليس لدى (الدولة) أي فسحة من الزمن للاهتمام به بذاتها، وحينئذ يتأكد أكثر أن الدين لا يجب خلطه بدستور (الدولة). ووضع تلك المبادئ الخاصة بالحرية يفترض أنها حقيقية لأنها مرتبطة ماهوياً بالوعي

العميق للإنسان. وعلى أي حال إذا كان حقاً أن العقل هو الذي يحب هذه المبادئ فإن المصادقة التي يمنحها لهم طالما أنها حقيقية ولا تظل شكلية يتألف من هذا فحسب من أنه يدفعهم صُعُداً إلى المعرفة العقلانية بالحقيقة المطلقة وهذا هو بالضبط موضوع الفلسفة. هذا الدفع صُعُداً ـ على أي حال ـ يجب أن يتم بطريقة كاملة ويجري تنفيذه حتى أقصى نقطة من التحليل، وذلك إذا كانت المعرفة لا تحرز الاكتمال في ذاتها، فإنها تخاطر بأن تصبح أحادية الجانب من النزعة الصورية، ولكن إذا نفذت في الأساس الأقصى فإنها تصل إلى ذلك الذي يدرك على أنه (الأعلى) ـ على أنه (الله). فإذا ما قد تأكد بالنسبة لهذا فإن دستور (الدولة) يجب أن يظل في جانب والدين في الجانب الآخر. ولكن هنا يوجد خطر هو أن مثل هذه المبادئ تظل مصابة بأحادية الجانب.

وفي العصر الحالي الراهن نرى العالم حافلاً بمبدأ الحرية، ونحن نرى ذلك المبدأ يدخل في علاقة خاصة بدستور (الدولة). وهذه المبادئ سليمة ولكن عندما تصاب بالنزعة الصورية فإنها تكون فروضاً أو افتراضات مسبقة حيث أن المعرفة العقلانية أو المعرفة لم تنفذ في الأساس الأقصى. إنها هناك وحدها حيث أن التصالح مع ماهو (جوهري) بشكل مطلق إنما هو موجود.

والجانب الآخر للمسألة التي نجد أنها موضع النظر في ارتباط بالانفصال الذي تحدثنا عنه في التو هو هذا ـ وإذا كانت مبادئ الحرية الفعلية هي التي تكون الأساس وهذه المبادئ تتطور إلى نسق من (الحق) إذن بالتالي نجد أن القوانين الوضعية المطروحة تتأتى وهي تكتسب الشكل العام للقوانين الشرعية في علاقة بالأفراد. إن تدعيم التشريع القائم ينتقل إلى محاكم العدالة، ومن ينتهك القانون يقدّم للمحاكمة، وإن وجود الجماعة ككل يتم على أساس أن يقوم على القوانين في هذا الشكل القانوني. وعلى أي حال ضد هذا تقوم تلك القناعة الذاتية، تلك الحياة الباطنية التي هي المستقر الحق للدين. وبهذه الطريقة فإن جانبين ـ كلاهما يمتان إلى العالم الفعلي ـ متعارضان بالتبادل ألا وهما التشريع الوضعي والتنظيم الذاتي أو الشعور بمرجعية لهذا التشريع.

وبالنسبة لدستور (الدولة) هناك نسقان هنا: النسق الحديث حيث أن الخصائص الماهوية للحرية وبناءها الكلي يتمان بشكل صوري للتغاضي عن القناعة الذاتية. والنسق الآخر هو نسق القناعة الذاتية الذي يمثل - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - المبدأ (اليوناني) والذي نجده قد تطور بطريقة خاصة في محاورة (الجمهورية) لأفلاطون. هنا بكل بساطة حفنة من الأوامر تشكل الأساس، بينما (الدولة) ككل تقوم على التربية، تقوم على الثقافة، والتي عليها أن تتقدم إلى العلم والفلسفة. إن الفلسفة يجب أن تكون القوة الحاكمة، وبها ينقاد الإنسان إلى الأخلاقيات. كل الأوامر يجب أن تشارك في الأخلاقيات.

إن الجانبين - القناعة الذاتية وذلك الدستور الصوري - لا ينفصلان ولا يمكن لأحدهما أن يعمل بدون الآخر، ولكن في العصور الحديثة هناك رأي أحادي الجانب شق طريقه ليظهر به يجب به أن يكون الدستور مستقلاً استقلالاً ذاتياً، والمزاج الذاتي أو القناعة الخاصة والدين والضمير يجب تنحيتها جانباً كأمور غير مكترث بها ولا تعني الحكومة مهما تكن المشاعر أو القناعات الخاصة لدى الأفراد، أي مهما يكن شكل الدين الذي يؤمنون به. وأحادية الجانب هذا - مهما يكن - يتضح بشدة عندما ننظر في أن إدارة القوانين ملقاة في أيدي القضاة ومن ثم فإن كل شئ يتوقف عن صوابيتهم وكذلك على بصيرتهم لأن القانون لا يحكم بل إن الناس هم الذين يجعلونه يحكم. إن أداء القانون ليكون فعّالاً هو شئ عيني، وإن إرادة الناس وقوة بصيرتهم أيضاً يجب أن تساهما بنصيبهما. إن عقل الفرد يجب - لهذا في الغالب أن يقرر لأن القوانين المدنية بالرغم من أنها شاملة تماماً إلاّ أنها لا تمسُ كل حالة خاصة. غير أن القناعة الذاتية بذاتها أحادية الجانب أيضاً، وإن (جمهورية) أفلاطون تعاني من النقص الذي يتضّمنه هذا. وفي الوقت الراهن لن يُعوِّل الناس إطلاقاً على العقل، بل يصرون على اشتقاق كل شئ بما يتفق مع القوانين الوضعية. ومثال صارخ على هذه الأحادية الجانب قد طُرِحَ لنا في ارتباط بالتاريخ الأكثر معاصرة. لقد رأينا شعوراً دينياً أو قناعة دينية تتخذ لها مكاناً عند قمة (الحكومة الفرنسية)، وهي قناعة تكون (الدولة) بالنسبة لها بصفة عامة شيئاً غير شرعي وخاوية من الحقوق، بينما تتخذ هي نفسها موقفاً متطاحناً ضد كل ما هو مؤسس بالفعل، ضد العدالة، ضد الأخلاقيات. والثورة الأخيرة كانت هكذا نتيجة املاءات ضمير ديني يناقض

مبادئ الدستور، ومع هذا، استناداً إلى ذلك الدستور عينه، لا أهمية على الإطلاق للدين الذي يمكن أن يعتنقه الأفراد. إن العنصرين اللذين يحددان هذا الصدام لا يزالان بعيدين للغاية عن أن يحققا تناغماً.

هذا الشعور الخاص أو القناعة الذاتية لا تفترض بالضرورة شكل الدين، فهي يمكن أيضاً أن تستمر في حالة أكثر لا تحدداً. ولكن بين من نسميهم (الشعب) فإن الحقيقة القصوى لا توجد على شكل فكر ومبادئ. بل بالعكس، إن ما يسري مع الناس على أنه حق أو عدالة لا يمكن أن يتخذ له هذا الوضع إلا طالما أنَّ له طابعاً محدداً خاصاً. والآن فإن هذا الطابع الخاص للعدالة والأخلاقيات لا تكون له مصداقيّته القصوى بالنسبة لشعب ما إلا في شكل دين موجود بالفعل، وإذا كان هذا الشكل للدين ليس في تناغم ماهوي مع مبادئ الحرية، فإنه يوجد دائماً صدع، يوجد انقسام لا يمكن رأبه أو توجد ثنائية ـ توجد علاقة تطاحنية لا يجب أن تقوم في (الدولة) دوناً عن كل المواضع. وفي ظل حكم روبسبير حَكَمَ الإرهاب في فرنسا، وهذا (الإرهاب) وُجِّهَ ضد الذين لا يأخذون بمشاعر الحرية فقد وُضِعُوا في موضع الشبهة ـ أي بسبب وجود هذه القناعة أو الشعور. وبالطريقة عينها فإنّ وزارة (تشارلز العاشر) وُضِعَتْ موضع الشك. فوفقاً للمبادئ الصورية للدستور فإن الملكة ليست مسئولة أمام أي مخلوق، لكن هذا المبدأ الصوري لم يَبْن له أساساً ومن ثم تمت الإطاحة بالأسرة المالكة من على العرش. وهكذا قد أصبح واضحاً أنه حتى في الدستور الناضج صورياً فإن الملاذ الأخير الأقصى لا يزال الشعور العام أو المشاعر التي توضع في صف ذلك الدستور، والتي تؤكد الآن ذاتها باحتقارها لكل شكل. ومن هذا التناقض ومن عدم الحساسية السائدة بالنسبة لهذا يعاني عصرنا.

نَقِّدْ إلى الفصل التالي

لقد ميّزنا العبادة المحدودة عن العبادة في عنصر الحرية، ومن ثم وجدنا التمايز نفسه والذي هو في الواقع متضمن في فكرة (الله).

إن جانبي (الروح) - جانب الروح في موضوعيتها عندما تُعْرف تماماً على أنها (الله)، وجانب (الروح) في ذاتيتّها - إنما يشكلان حقيقة الفحوى المطلقة أو التصور (لله) والذي باعتباره الوحدة المطلقة لهذين الجانبين الخاصين بلحظتيه (هو) هو (الروح المطلقة). إن الطابع المحدد لأى من هذين الجانبين يتطابق مع الجانب الآخر، إنه الشكل الكلي الشامل تماماً الذي توجد فيه (الفكرة العادية) والتي - مرة أخرى - تشكل مرحلة واحدة في كلية تطورها.

وبالنسبة لمراحل التحقق هذه فإن التفرقة العامة التالية قد تأسست فيما ورد ذكره من قبل، ألا وهو وفق شكل واحد من الحقيقة، (الروح) قاصرة على شكل خاص محدد فيه يظهر (وجودها) ووعيها الذاتيّ بينما وفق الآخر - مرة أخرى - إنه الحقيقة المطلقة، وفيها يتطور محتوى (الفكرة العادية) للروح على أنها موضوعه. وهذا الشكل للواقع هو الدين الحق.

واستناداً لهذه التفرقة فإن الدين المحدد سيجري تناوله في القسم التالي أولاً وقبل كل شئ.

القسم الثاني

الدين المحدد

تقسيم الموضوع

عندما نتحدث عن الدين المحدد فإنه يتضمن ـ في المقام الأول ـ أن الدين يجري تناوله بشكل عام على أنه جنس والأديان المحددة على أنها أنواع. وعلاقة الجنس هذه بالأنواع هي ـ من جانب ـ مشروعة تماماً، وعلى سبيل المثال عندما ننتقل في العلوم الأخرى من الكلي إلى الجزئي، ولكن هناك لا يهم الجزئي إلا على نحو تجريبي، إن الأمر أو تجربة أن هذا الحيوان أو ذاك، ذلك النوع أو ذلك النوع من العدالة إنما يوجد. وفي العلم الفلسفي ليس مَسْمُوحاً أن ننطلق على هذا النحو. إن الجزئي لا يمكن أن يتقدم نحو الكلّي، بل بالعكس، إنَّ الكلي نفسه هو الذي يستقّر في التحديد، يستقر في الاصطباغ الجزئي. وإن (الفحوى) تباين نفسها، وتطرح تحديداً يصدر مع ذاتها أو هو فعلها الخاص. ويتزامن مع التحدد ـ بصفة عامة ـ أن الوجود أو الوجود المحدد والرابطة الماهوية مع (آخر) ينطرحان. إن ما يتحدد هو بالنسبة (لآخر) ومالا يتحدد لا يوجد هنا على الإطلاق. وذلك الذي يوجد الدين من أجله ـ الوجود المحدد للدين ـ هو الوعي. إن الدين له واقعيته كوعي. إن ما يُفْهم على أنه تحقق (الفحوى) هو أن المحتوى يتحدد بها بالنسبة لكلا واقعة وحالة وجودها للوعي. وإن مسار الإجراء هو على هذا النحو: إننا نبدأ باعتبار (الفحوى) أو التصور للدين، لما هو عليه الدين ضمنياً. أي أنه ماهو بالنسبة (لنا)، كما رأيناه. أما بالنسبة للحصول على الوعي فإنه على أي حال أمر آخر تماماً. أو لنطرح الأمر بكلمات أخرى فتقول إننا ونحن نعتبر (تصور) الدين، فإن هذا هو فكرتنا (نحن)، إنه يوجد في وسيط فكرنا، إننا (نحن) الذين نفكر في التصور، وإن له حقيقته في فكرنا. غير أن الدين ليس هو مجرد هذا العنصر الذاتي، بل هو موضوعي من الناحية الماهوية، إنّ له وضع وجود في ذاته، والشكل الأول لهذا الوجود هو الفطرة (١٣) حيث أن الدين لم يتقدم بعد

(١٣) استخدم هيجل تعبير المباشرة، وفضلنا التعبير القرآني العظيم من أن الدين هو فطرة الله وذلك حتى يبرز مقصد هيجل بشكل أفضل (المترجم).

إلى الفكر، إلى التأمل، وهذه الفطرة ـ على أي حال ـ بدافعها الخاص تتحرك نحو التوسط، لأنها هي الفكر بالإمكانية أو القوة، وفي الدين الحق تصبح لأول مرة معرفة في ماهيتها الحقة، فحواها أو تصورها. إن الدين الحق أو الفعلي سديد بالنسبة لفحواه أو تصوره. وعلينا الآن أن ننظر في المسار الذي يتخذ به الدين الحق ظهوره. إن الدين في فحواه أو تصوره ليس هو ديناً على الإطلاق بعد، وذلك لأنه مطروح ماهوياً على هذا النحو، في الوعي فحسب. وهذا هومعنى ما نحن نعتبره هنا ألا وهو التحقق الذاتي (للفحوى). وتقدم التحقق سبقت الإشارة إليه بطريقة عامة: إن (الفحوى) هي ـ كما هو الحادث بالفعل ـ قدرة في (الروح)، إنها تشكل الحقيقة القصوى، لكن (الروح) يجب أن ترقى إلى معرفة هذه الحقيقة، وليس إلا حينئذ يصبح الدين الحق حقيقياً وفعلياً. وقد يقال عن كل الأديان إنها ديانات وتتفق مع فحوى الدين أو تصوره. وفي الوقت نفسه ـ على أي حال ـ إنها لا تزال محدودة من أنها لا تتطابق مع الفحوى، ومع هذا يجب أن تحتويها وإلا فلن تكون ديانات. لكن الفحوى أو التصور ماثل فيها بشتى الطرق المختلفة. أولاً إنها لا تحتويها إلا ضمنياً فحسب. وهذه الديانات المحددة ليست سوى لحظات خاصة من الفحوى ولهذا السبب نفسه لا تتطابق مع الفحوى لأنها لا توجد في شكل فعلي فيها. وبالطريقة نفسها فإن الإنسان من المؤكد أنه ضمنياً حر، لكن الأفارقة والأسيويين ليسوا أحراراً، لأنهم لا يمتلكون وعْيَ ما يشكل فحوى الإنسان أو تصوره. والدين الآن يجب تناوله في طابعه المحدد. وأقصى ما جرى إحرازه أو ما يمكن إحرازه هو أن التحددية يجب أن تكون (الفحوى) نفسها حيث تُلْغى ـ لهذا ـ الحدود، والوعي الديني لا يتمايز عن (الفحوى)، وهذه هي (الفكرة العادية)، الفحوى المحققة على نحو كامل، ولكن هذا لا يتأتى أمامنا إلا عندما نصل إلى خاتمة القسْم المخصص لموضوعنا.

لقد كان شغل (الروح) طوال آلاف السنين هو استخلاص فحوى أو تصور الدين وجعله موضوع الوعي. وفي هذا الشغل بدأت الحركة من المباشرة أو الفطرة والطبيعة، وهذان الأمران يجب التغلب عليهما. إن المباشرة هي العنصر الطبيعي، وعلى أي حال فإن الوعي هو الارتفاع على الطبيعة، إن الوعي الطبيعي هو وعي حسّي على نحو ما أن الإرادة الطبيعية هي عاطفة، إنه الجزئي الذي يريد نفسه طبقاً لنزعته الطبيعية، طبقاً لطابعه الجزئي ـ إنه

معرفة حسية وإرادة حسية. غير أن الدين هو علاقة (الروح) بالروح، معرفة بواسطة الروح للروح في حقيقتها، وليس في طابعها المباشر أو طابعها الطبيعي. وتحدّد الدين أو تَشَخْصُنُه هو التقدم من الطابع الطبيعي إلى الفحوى، وهذه الفحوى إذا ما بدأنا بها هي العنصر الباطني فحسب، الماهية الحقة أو الإمكانية وليست العنصر الخارجي للوعي. فإذا ما أخذنا موضع الاعتبار هذا الإلتباس، ألا وهو أن الفحوى توجد أولاً أو أصلاً وفي الوقت نفسه فإن أول وجودها ليس هو أوليتها الحقة أو أصالتها، وهناك بعض الملاحظات الإضافية سوف نبديها فيما بعد.

إن المجال الذي علينا في البداية أن نتناوله يحتوي - على هذا - الدين المحدد والذي طالما أن محتواه هو موضع العناية لم يتجاوز بعد التحددية. وفي السيرورة الفعالة للانبثاق من المباشرية لا نجد بعد الحرية التي قد جرى قهرها حقاً، بل نجد فحسب التحرر الذي لا يزال مشتبهاً في ذلك الشكل الذي يحرر ذاته.

وما علينا الآن أن نتناوله أولاً هو شكل الدين المباشر الطبيعي. وفي هذا الدين الطبيعي الأولي لا يزال الوعي وعياً طبيعياً، وعي الرغبة الحسية. ومن ثم فهو مباشر هنا لا يوجد بعد أي انقسام للوعي داخل ذاته، لأن هذا الانقسام أو الثنائية تتضمن أن الوعي يباين طبيعته الحسية مما يمت إلى (وجوده) حتى أن الطبيعي لا يعرف إلا على أنه توسط من خلال (الماهوي). وهنا يصبح أولاً تمكنا للدين أن يتأتي في الظهور.

وفي ارتباط بهذا التأتي في الظهور إلى (الماهوي) علينا أن ننظر في تصور هذا التمجيد بصفة عامة. هنا يتحدد الموضوع على نحو إيجابي، وهذا العنصر الحق الذي فيه يباين الوعي نفسه هو (الله). وهذا التمجيد أو البزوغ الراقي هو بالضبط ما يبدو في شكل أكثر تجريداً في أدلة وجود (الله). في كل هذه الأدلة يوجد تمجيد واحد هو نفسه، وهذا وحسب هو نقطة الانطلاق وطبيعته هذه (الماهية) هما المختلفان. ولكن هذا الانبثاق الراقي إلى (الله) - مهما يكن محدداً - ليس إلا جانباً واحداً. والجانب الآخر هو السيرورة العكسية. إن (الله) - مهما تكن الطريقة التي بها يتحدد تحمله (هو) إلى علاقة مع الذات التي قد رفعت ذاتها. هنا - إذن - يتأتى التساؤل عن الطريقة التي

فيها تَتَشَخْصَنُ الذات أو تتحدد، وعلى أي حال إنها تعرف أنها هي نفسها ما (الله) قد تحدد ليكون.

إن التحول الواعي للذات نحو هذه (الماهية) يجب تناوله بالمثل، وهذا يطرح جانب العبادة ـ الوحدة اللطيفة للذات مع (ماهيتها).

ومن ثمَّ فإن تقسيم الموضوع يكون وفق الشكل التالي:

(١) (الديانة الطبيعية) ـ إنها وحدة ما هو روحي وما هو طبيعي، وهنا يجري تصور (الإله) في هذا الجانب على أنه الوحدة الطبيعية فحسب. وإن الإنسان في مباشرته تمثل فحسب المعرفة الطبيعية الحسية والإرادة الطبيعية. وطالما أن لحظة الدين محتواة في هذا ولحظة الرفع لا تزال محصورة داخل الحالة الطبيعية، فإن هناك شيئاً ماثلاً يجب اعتباره على أنه أعلى من أي شئ مباشر فحسب. وهذا هو السحر.

(٢) إن لدينا (القسمة) أو ثنائية الوعي داخل ذاته. وهذا يتضمن أن الوعي يعرف نفسه على أنه مجرد شئ طبيعي، ويباين من هذا (الحق)، (الماهوي) الذي فيه هذه الصبغة الطبيعية، هذا التناهي ليست له قيمة، ويعرف بأنه باطل. وبينما (الروح) في الديانة الطبيعية لا تزال تحيا في حيادية مع الطبيعة فإن (الله) يتحدد الآن على أنه (القوة) المطلقة (للجوهر) الذي فيه لا تزال الإرادة الطبيعية ـ الذات ـ تكون شيئاً انتقالياً مرحلياً، عرضياً، خالياً من النفس، وخالياً من الحرية. وهنا فإن كرامة الإنسان الأقصى هي أنه يجب أن يعرف نفسه على أن باطل.

وعلى أي حال ففي البداية فإن ارتفاع الروح فوق ما هو طبيعي لا يتم بطريقة نسقية، بل بالعكس، لا يزال هنا عدم اتساق مخيف، كما يظهر في الطريقة التي تمتزج فيها القوى الروحية والطبيعية المختلفة. هذا الرفع اللامتماسك الباطني له وجود تاريخي في الديانات (الشرقية) الخاصة (بالجوهر).

(٣) غير أن اشتباك ما هو طبيعي وما هو روحي يفضي إلى صراع الذاتية، لأن الذاتية تسعى إلى إعادة إقرار ذاتها في وحدتها وكليتها، وهذا

الصـراع ـ مـرة أخـرى ـ له وجـوده التـاريـخي في ديانـات ثلاث تشكل ديانات التـحـول إلى مـرحلة الذاتيـة الحـرة. وعلى أي حـال حـيث أنه في هذه المرحلة أيضـاً وكذلك كمـا فـي المراحل السـابقة لا تكون الروح قـد أخـضـعت خـضـوعاً تاماً العنصر الطبيعي لذاته، وهـي تكوّن مـع المراحل السابقة المجال:

(أ)

عن ديانة الطبيعة

في تناقض مع هذا، فـإن المرحلة الثـانيـة للدين المحـدد حـيث يتم رفع (الروح) بطريقة متناسقة في علاقة بالعنصر الطبيعي تكون:

(ب)

ديانة الفردية الروحية

أو الذاتية الحرة

هنا يبدأ الوجود المستقل الروحي للذات. هنا نجد أن الفكر هو ما يحكمه ويحدده، ويكون عنصر الاصطباغ الطبيعي مجرد لحظة محفوظة داخل السيرورة، يعد بالنسبة لحالة ما هو مجرد مظهر أو تماثل سطحي ويعد كشئ عرضي نسبياً بالنسبة (للجوهري). إن علاقته بالجوهري هي على نحو نجد فيه أن الحياة الطبيعية فحسب، الشكل المادي للذات، أو بقول آخر تكون في ظل التحدد المطلق للذات.

وهنا مرة أخرى نجد ثلاثة أشكال:

١ ـ طالما أن الوجود لذاته الروحي أو الاستقلالية تحمل ذاتها إلى موضع الصدارة فإنه يكون الانعكاس في ذاته، ويكون نفياً للوحدة الطبيعية. وهكذا يوجد (إله واحد) فحسب يكون في الفكر، وتكون الحياة الطبيعية مجرد حياة مطروحة، تنتصب ضده (هو)، وليس لها طابع ماهوي من نفسها بالنسبة له (هو)، ولا توجد إلا من خلال (ماهية الفكر). هذا هو (الواحد) الروحي، إنه (الإله)، الذي هو في (ذاته) لا يتغير إطلاقاً والذي بالنسبة له ما يكون الطبيعة، ما يكون العالم، ما يكون من المتناهي بصفة عامة إنما ينطرح كشئ له طابع غير ماهوي وهو خاوٍ من الجوهرية. غير أن هذا (الإله) ـ لهذا يجلي (نفسه) صراحة وذلك بأنه بالطرح فقط لما ليس ماهوياً يكون (هو) الماهوي، ذلك أنه من (خلال) ذلك الطرح فحسب (هو) حتى يكون أصلاً، وهذا اللاماهوي، هذا التماثل الظاهري أو مظهر الوجود ليس تجلياً له (هو). وهذا يشكل ديانة الرفعة.

٢ ـ إن الطبيعي والروحي متحدان ولا يزالان ليسا في وحدة مباشرة، بل في وحدة تتضمن أن (الروحي) هو الذي يحدد، وهو متحدث بالعنصر المادي، حتى أن هذا العنصر المادي لا ينتصب ضده، بل هو مجرد جهاز عضوي، إنه تعبيره، حيث يعرض نفسه خارجياً. هذه هي ديانة التجلي الخارجية الإلهية، ديانة التجسد الإلهي، المادية الإلهية، الطبيعية الإلهية، وهي من نوع يجعلها ظهور الذاتية أو على نحو آخر هي التجلي الذاتي للذاتية وقد تمثلت فيه، ولا

تبدو للآخرين فحسب، بل تظهر لنفسها. وهكذا فإن هذه الذاتية الروحية ليست الفردية غير المحدودة للفكر الخالص، إن لها طابعاً روحياً وحسب. وهكذا من جهة فإن (الطبيعي) هو ـ كما هو الحادث بالفعل ـ كيان (ما هو روحي). وبفضل حقيقة أن الروحي يستغل جسماً فإن الذات تتحدد من جهة أخرى على أنها متناهية وهذا يشكل (ديانة الجمال).

في ديانة الرفعة فإن (الإله) الواحد هو (السيد) والأفراد يقومون في علاقة معه (هو) كعبيد. وفي ديانة الجمال أيضاً فإن الذات قد صفت ذاتها من مجرد معرفتها المباشرة ومجرد رغبتها المباشرة ولكنها استبقت أيضاً إرادتها وهي تعرف نفسها على أنها (حرة) وهي تعرف نفسها هكذا لأنها استكملت سلبها لإرادتها الطبيعية وهي كنفس أخلاقية لديها علاقة إيجابية حرة (بالإله) ولكن الفرد لم يتجاوز بعد الوعي ومن خلال معارضة الخير والشر ومن ثم فإنه لا يزال متأثراً داخل النزعة الطبيعية.

لهذا فإنه لو تشكل ديانة الجمال مرحلة التصالح كتعارض مع مجال الرفعة فإن هذا التصالح لا يزال تصالحاً مباشراً لأنه لم يتوسّط بعد من خلال الوعي بالمعارضة.

٣ ـ والدين الذي فيه الفحوى، المحتوى المستقل الذاتي التحديد العيني تكون له بدايته، وهو الغاية أو الغرض الذي تخدمه القوى الكلية للطبيعة أو أنه ديانة الجمال إنما هو (ديانة النفع الخارجي)، أو (الامتثال) (لغاية). ولدينا هنا محتوى عيني يضم خصائص محددة داخل ذاته متضمناً أن القوى الفردية المنفصلة هناك خاضعة لغاية واحدة أو غرض مفرد. والذات الجزئية تكون آنذاك شيئاً آخر عبر هذه القوى الإلهية، وهذه القوى تشكل المحتوى الإلهي بصفة عامة، والذات الجزئية هي الوعي الإنساني، الغاية المتناهية. والمحتوى الإلهي مفيد الآن لتلك النقطة المتجمعة للذاتية التي كانت مطلوبة للمحتوى في ديانة الجمال كوسيلة بها يمكنه أن يطور ذاته تطويراً كاملاً. وهكذا فإن الشكل الذي في ظله يعرض الدين نفسه هنا هو شكل الغرض المتناهي الخارجي، أو التكيف مع غاية. وفكرة (الروح) تحدد ذاتها حسب جدارتها وبفعلها الخاص، وواضح أنها هي الغاية، وهذه الغاية هي مجرد الفحوى أو التصور (للروح)، الفحوى التي تحقق ذاتها. وهنا يكون (الروحي)

أيضاً غاية، له تحددات عينية باطنية داخل ذاته، ولكن هنا أيضاً لا تزال هذه متناهية وتمثل غاية محدودة، وبالتالي ليست بعد علاقة (الروح) بذاتها. والروح الجزئية في آلهتها تبحث عن غايتها الذاتية فحسب، إنها تبحث عن ذاتها وليس عن المحتوى المطلق.

إن ديانة النفع أو التكيف مع غاية حيث أن الغاية تطرح في إله والتي مع هذا لا تزال ليست الغاية المطلقة يمكن أن تسمى أيضاً (ديانة القدْر) (١٤) لأن تلك الغاية نفسها ليست بعد غاية روحية خالصة، بل هي في شكلها كغاية جزئية توّاً مطروحة في إله. هذه الغاية الجزئية عندما يجري تناولها على هذا النحو خاوية من الطابع العقلاني وعلى أنها ضد غايات أخرى يكون لها الحق الأكبر في أن توجد كما هي.

وتقسيم الموضوع لا يجب أن نأخذه على نحو ذاتي فحسب، بل بالعكس على نحو صوري بالمعنى الموضوعي لطبيعة (الروح). إن (الروح) في الشكل الجزئي الذي تبدو فيه في الديانة هي أولاً وقبل كل شئ الديانة الطبيعية. وما يحدث بعد هذا هو أن التأمل يتسلل، و(الروح) تصبح حرة داخل ذاتها، تصبح ذاتية بصفة عامة، وهي مع هذا تصدر من وحدة الطبيعة، ولا تزال مرتبطة بها. وهذه هي الحرية المشروطة. والمرحلة الثالثة تمثلها إرادة (الروح) في أن تحدد ذاتها داخل ذاتها، وبالتالي فإنها تظهر في شكل غاية، في شكل تكيف مع غاية من ذاتها. وهذه أيضاً لا تزال أولاً محدودة ومحددة. وهكذا تكون التحديدات الأساسية التي هي لحظات أو مراحل تطور (الفحوى) وفي الوقت نفسه هي التطور العيني.

هذه المراحل يمكن مقارنتها بتلك المراحل الخاصة بالإنسان. إن الطفل لا يزال في الوحدة المباشرة الأولية للإرادة مع الطبيعة، حيث تمثل كلا طبيعته

(١٤) فضلنا ترجمة كلمة measure بالقدْر لا المعيار أو المقياس لنحافظ على أن المعنى مرتبط بالنفع، والقدْر أقرب للحساب المادي على عكس المعيار المرتبط بقيمة روحية أو المقياس الذي هو أقرب للمثال الذي يقاس به كل شئ (المترجم).

والطبيعة المحيطة به. والمرحلة الثانية هي المراهقة عندما تكون الفردية في سيرورة أن تصبح مستقلة، هي الروحية الحية، حيوية الروح، والتي بينما لا تطرح أي غاية أمامها بعد تتحرك قُدُماً ولها آمالها، وتبدي اهتماماً بكل شئ يقع في طريقها. والمرحلة الثالثة هي سن الرجولة وهذه فترة العمل من أجل غاية منظورة، يكون الإنسان في خدمتها، ولها يكرس طاقاته. وأخيراً سن الشيخوخة ويمكن أن يعد على أنه مرحلة أخيرة يكون أمامه (الكلي) كغاية، ويدرك هذه الغاية، ويكون قد تحوّل عن المصالح الجزئية للحياة ويعمل من أجل الهدف الكلي، الغاية النهائية المطلقة، ويكون قد جمع في ذاته معاً ما هو الحادث من المصالح المتسقة والتي تتكشف للوجود الخارجي الفعلي ويركز ذاته في الأعماق اللامتناهية لحياته الباطنية على هذا النحو تكون التحديدات التي تتعاقب بطريقة منطقية من طبيعة (الفحوى). وفي النهاية يصبح واضحاً أنه حتى المباشرة الأصلية لا توجد كمباشرة، بل تكون شيئاً مطروحاً. إن الطفل نفسه هو شئ وليد.

القسم الأول

(١)

الديانة المباشرة

إن الديانة المباشرة هي ما أصبحت تسمى في الأزمنة الحديثة الديانة الطبيعية. وهي تتطابق مع ديانة الطبيعة طالما أن الفكر يبرز في هذه الديانة الطبيعية.

وما أصبح يُفْهم حديثاً بتعبير (ديانة الطبيعة) هو ما أصبح الإنسان قادراً على اكتشاف ومعرفة (الإله) بقدراته دون عون، عن طريق النور الطبيعي لعقله. وهكذا أصبح من المعتاد مقابلتها بدين الوحي والتمسك بأن ما في عقل الإنسان يمكن وحده أن يكون حقيقياً للناس. لكن العقل الطبيعي هو تعبير خاطئ، لأن المفهوم من (الطبيعي) هو الطبيعي على أنه الحسّي، (المباشر).

إن طبيعة العقل هي بالأحرى الفحوى أو تصور العقل. إنما تمت إلى الماهية الخالصة (للروح) لترتفع على الطبيعة. إن العقل الطبيعي في معناه الحق هو (الروح)، العقل بمقتضى (الفحوى) وهذا لا تعارض فيه من أي نوع مع دين الوحي. إن (الله)، (الروح) لا يكشف عن نفسه (هو) إلا للروح، إلا للعقل.

ونقول بشكل أكثر دقة. إن مجرد الديانة الميتافيزيقية أصبحت تسمى في الأزمنة الحديثة الديانة الطبيعية، طالما أن الميتافيزيقا قد نقلت المعنى نفسه كأفكار للفهم، الأفكار التي شكّلها الفهم. وهذا يعني أن الديانة الحديثة للفهم التي تعرف (بالربوبية) نتيجة (التنوير) - وهي أن معرفة (الله) كشئ تجريدي تكون حيث يتقلّص تجريد كل صفات (الله) والإيمان كله. وهذا لا يمكن أن يسمى بحق الديانة الطبيعية، إنها النقطة القصوى التي وصل إليها التطور الشديد للفهم التجريدي نتيجة كتب الفيلسوف كانت النقدية [١٥].

---

(١٥) نص التعبير جاء على النحو التالي: نتيجة (النقد) لكانت ولم يحدد هيجل أي كتاب من كتب كانت الثلاثة التي تحمل في عنوانها كلمة (النقد) وهي: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم. ولا يتضح بالضبط هل المقصود كتاباً بعينه من الكتب الثلاثة أم المقصود الكتب الثلاثة معاً (المترجم).

ويظل متروكاً لنا الآن أن نشير إلى تصور شعبي والذي - نظراً للمعنى المتصل به (لديانة الطبيعة) - يطرح مطلباً محدداً على اهتمامنا هنا. وما نشير إليه هو فكرة أن الدين المباشر يجب أن يكون هو الدين الحق، الأجمل، الدين الإلهي، بل أبعد من هذا، إنه يجب أيضاً أن يكون من الناحية التاريخية الشكل الأول للدين. واستناداً إلى التقسيم الذي اتخذناه فإنه أكبر الأشكال الناقصة ولهذا السبب فإنه الأول، واستناداً لهذه الفكرة الأخرى فإنه الأول أيضاً لكنه أيضاً الديانة الأحق. إن الديانة الطبيعية - كما سبق أن لاحظنا - لها خصائصها حتى أنه منها (ما هو روحي) هو في هذه الوحدة الأصلية غير القلقة وغير المشتتة مع (ما هو طبيعي). وعلى أي حال فإن هذا الْتَشَخْصُن الذي يؤخذ هنا على إنه الديانة المطلقة والحقيقة، وهذه الديانة - لهذا - تعد الديانة المؤلهة. ويقال إن الإنسان له ديانة أصلية حقة في حالة البراءة، قبل هذه القسمة أو الانفصال الذي يعرف باسم (السقوط) قد ظهر في عقله. وهذا قائم قبلياً على أساس الفكرة التي تذهب إلى أن الأرواح قد خلقها (الإله) على أنها (الخير المطلق)، كصور لنفسه (هو) وإن هذه الأرواح تقوم في علاقة مطلقة وماهوية مع نفسه (هو). وفي ظل هذه الظروف نجد أن (الروح) أيضاً قد عاشت في وحدة مع الطبيعة، وهي لم تنعكس بعد على ذاتها، لم تشخص بعد هذا الانفصال عن الطبيعة. وبالنسبة لجانبها العملي، بالنسبة لإرادتها فإنها لا تزال قائمة في نطاق الإيمان السعيد، لا تزال في حالة البراءة، وهي خير مطلق. ومع الإرادة الحرة تنشأ الخطيئة وهذا يعني أن العاطفة تؤسس نفسها في حرية خاصة بها، وأن الذات تستخلص من ذاتها مجرد الصفات التي تميزها عما يمت إلى الطبيعة. إن النباتات في هذه الحالة في وحدة، إن حياتها تعاش في هذه الوحدة للطبيعة. والنبات المفرد لا يصبح غير حقيقي بالنسبة لطبيعته، إنه يصبح ما يجب أن يكون عليه، وفيه فإن (الوجود) والطابع المقدر عليه لا يختلفان. وهذا الانفصال في أي شئ بين ما يجب أن يكون عليه وبين طبيعته قد ظهر لأول مرة مع حرية الإرادة، وحرية الإرادة هذه وُجِدَتْ لأول مرة في التأمل، لكن هذا التأمل عينه والانقسام يقال لنا إنهما لم يوجدا أصلاً، والحرية تتوحد مع القانون، والإرادة العقلية شأنها شأن النبات المفرد إنما تتوحد مع طبيعته.

وبالطريقة عينها فإن الناس يتخيلون. في حالة البراءة يكون الإنسان كاملاً بالنسبة لوعيه الفطري. ويبدو أنه يحدد نفسه هنا على أنه متوحد مع الطبيعة والتصور الحق للأشياء، إن وجوده الحق ووجود الأشياء لم ينفصلا بعد عن بعضهما، إنه يرى في قلبها الخالص، والطبيعة لم تصبح بعد عنصراً سلبياً بالنسبة له، إنها ليست شيئاً غامضاً. وإلى أن يظهر الانفصال فإن الصدع الحسي الذي يفصله عنها ينمو حول هذه الأشياء، إن الطبيعة في هذه الحالة تشيد جداراً من الانقسام ضدي. وهكذا يقال إنه في مثل هذه العلاقة تعرف (الروح) الطبيعة الحقة الكلية للأشياء، تكون لديها معرفة مباشرة، يكون لديها فهم لها في الإدراك الحسي أو الصورة ـ الفكرة، لا لشئ سوى أن الإدراك الحسي هو معرفة، رؤية جلية، يمكن مقارنتها بحالة السير أثناء النوم حيث أن النفس أو الحياة تعود إلى هذه الوحدة للباطنية مع عالمها. وهكذا يُفْترض أن طبيعة الأشياء تكمن وهي تنفتح على ذلك الفهم الإدراكي الحسي الأصيل، فتلك الطبيعة بالنسبة لها تنعتق من الظروف الخارجية للمكان والزمان، تنعتق من الطابع الذي يعزوه الفهم للأشياء. ويترتب على هذا أن (الروح) في هذه الوحدة، في ممارسة التخيل الحر، الذي ليس من نوع الهوى، ترى الأشياء وفق فحواها، وفق طبيعتها الحقة، والأشياء المرئية تتحدد من خلال الفحوى، تبدو في جمال دائم وتقف أسمى من ذلك الْتَـقَـزُّم الذي يحد الظواهر. بالاختصار إن (الروح) تكون أمامها وتكون قد استولت على (الكلي) في (الجزئي) في شكله الخارجي الخالص، و(الجزئي)، (الفردي) في كليته كحيوية إلهية شبيهة بالألوهية. والإنسان وقد التقط الطبيعة في طابعها الصميمي وأدرك علاقتها الحقة. بالجانب المتطابق مع طبيعته، قد اتخذ علاقة بالطبيعة كشئ هو رداء مناسب (للروح)، وهو رداء لا يدمر الجهاز العضوي. ومع هذا التصور العام فإن الفكرة تنعقد على أن (الروح) بالتالي قد تملكت كل الفن والعلم، بل يجري التخيل الأبعد من أنه إذا وُجد الإنسان داخل التناغم الكلي فإنه يستحوذ على جوهر متناغم ـ (الإله نفسه) ـ بطريقة مباشرة، لا كتجريد للفكر، بل (كوجود) محدد.

على هذا النحو تكون الفكرة العادية وقد أعطت لنا تلك الديانة البدائية المفروض فيها أن تكون الديانة المباشرة، وهي الأولى من الناحية التاريخية. وربما ـ أيضاً ـ هناك محاولة بُذِلَت لتأكيد هذه الفكرة بالرجوع إلى جانب

واحد من الدين (المسيحي). يقال لنا في (الإنجيل) أن هناك فردوساً، وكثيرون من الناس لديهم فكرة عن مثل هذا (الفردوس) على أنه قائم من ورائهم، وهم ينوحون عليه على أنه فردوس مفقود، وهم يفكرون فيه على أنه الهدف الذي يحنّ إليه الإنسان والذي سوف يناله. مثل هذا (الفردوس) سواء كان ينتمي إلى الماضي أو يجري التطلع إليه في المستقبل هو مشبع بمحتوى أخلاقي أو غير أخلاقي استناداً إلى مرحلة الثقافة التي جرى التوصل إليها على يد الشعوب موضوع هذا الحديث.

وبالنسبة لنقد مثل هذا التصور العام على هذا النحو يجب أن يتقرر أولاً وقبل كل شئ أن مثل هذا التصور بالنسبة لجوهره الماهوي هو تصور ضروري. إن (الكلي)، العنصر الباطني، هو الوحدة الإلهية في التأمل الإنساني أو بقول آخر فكر الإنسان الذي ينتصب داخل هذه الوحدة على هذا النحو من التأمل، ومن ثم فإن الناس لديهم فكرة أن الوجود في ذاته ولذاته، (الوجود) الحق، هو تناغم لم يصل بعد إلى الانقسام أو الثنائية، والذي لم يتحطم بعد إلى ثنائية الخير والشر، وكذلك لم يتحطم بعد إلى الثنائية اللاحقة التي تمثلها التعددية والشدة وعاطفة الاحتياجات الإنسانية. هذه الوحدة، هذه الحالة التي فيها تنحل التناقضات، وهي بلاشك تحتوي الحقيقة، هي في اتفاق تام مع (الفحوى). ولكن كلما زاد الشكل الذي تُعْرضَ فيه هذه الوحدة كحالة في الزمن إحكاماً، كحالة وحدة يجب ألا تُفْقد والتي لا تُفْقد إلا عرضاً، كان الأمر شيئاً مختلفاً تماماً. وهذا هو تفنيد لما يمثل أولاً (الفحوى) مع حقيقة الوعي، حيث أن هذا الواقع سديد أو مناسب (للفحوى).

لهذا علينا أن نكون عاديين بالنسبة لهذا التصور العام. إنه يحتوي في ذاته (الفكرة العادية) الضرورية للوعي الذاتي الإلهي، للوعي غير المضطرب الدقيق (للماهية) الإلهية المطلقة. فيه نجد أن هذا التحدد الأساسي لا يجب فحسب أن يُسْمح له بأن يكون حقيقياً، بل يجب أيضاً أن يكون فكرة حقيقية منها ننطلق. وهذه الفكرة هي أن الإنسان ليس مجرد كائن طبيعي على هذا النحو، إنه ليس مجرد حيوان، بل هو (روح). وطالما أنه (روح) فإنه يمتلك - باختصار - هذه الكلية داخل ذاته، كليته العقلانية، والتي هي التفكير العيني في فعاليته. إنّ لديه - أيضاً - غريزة معرفة الكل، معرفة أن الطبيعة عقلانية،

وفي الحقيقة ليست غريزة العقل الواعي، بل إن لديه العقل داخل ذاته.

وهكذا فإن الروح تعرف أيضاً أن (الله) عقلاني، هو عقل مطلق، إنه الفعالية المطلقة للعقل، ومن ثم لديها بالغريزة الاعتقاد بأنها يجب أن تعرف (الله) مثلما تعرف الطبيعة، ويجب أن تجد ماهيتها في (الله)، إذا ما اتخذت نحوه (هو) موقف البحث العقلاني.

إن هذه الوحدة للإنسان مع (إله)، مع الطبيعة بالمعنى العام (كإمكانية) هي بلاشك التحدد الجوهري الماهوي. إن الإنسان (يكون) عقلاً، (يكون) (روحاً)، وبهذه الصفة أو بهذه القدرة يكون ـ ضمنياً ـ حقيقياً. وتلك ـ مهما يكن الأمر ـ هي الفحوى، (الإمكانية)، و(الإمكانية) وهي تشكل فكرة عن ماهية (الفحوى) فإنها توجد، والناس عادة ينتهون إلى تمثيلها لأنفسهم كشئ يمت إما إلى الماضي أو إلى المستقبل، وليس كعنصر باطني يوجد من ذاته بل في الوجود المباشر الخارجي، في شكل ما أو على نحو آخر كحالة أو كظرف. إنه شكل الوجود، أو حالة الدولة فحسب، هو موضع التناول. إن (الفحوى) هي العنصر الباطني، والتي لم تدخل بعد ـ على أي حال ـ إلى الوجود. والمسألة لهذا تطرح نفسها: ماذا يوجد لمنعنا من الإيمان بأن (الإمكانية) قد طُرحت منذ البداية كوجود فعلي ؟ إن ما يمنع هذا هو طبيعة (الروح). إن (الروح) هي فحسب ما يجعل نفسها تصيره. وهذا الإبراز لما هو موجود بالإمكانية هو وضع (الفحوى) في الوجود.

إن (الفحوى) عليها أن تحقق ذاتها، وإن تحقق (الفحوى) السيرورات الفعالة التي بها تحقق ذاتها وأشكال وتجليات هذا التحقق الذي هو في متناول اليد له مظهر خارجي هو شئ مختلف عما تكون عليه (الفحوى) البسيطة داخل ذاتها. إن (الفحوى)، (الإمكانية)، ليست حالة، ليست وجوداً. بالعكس، فعلى تحقق (الفحوى) تكون الحالات، يكون الوجود، وهذا التحقق يجب أن يكون من نوع مختلف عما هو محتوى في وصف (الفردوس).

إن الإنسان يوجد بشكل ماهوي على أنه (روح)، وعلى أي حال فإن (الروح) لا توجد على نحو مباشر، بل بالعكس، فإن طبيعتها الماهوية هي أن تكون لذاتها أو تكون واعية بذاتها، تكون حرة لتطرح ما هو طبيعي ضد

ذاتها، للهرب من انغماسها في الطبيعة، لتفصل نفسها عن الطبيعة، ومن خلال الانفصال فحسب وما يترتب على هذا الانفصال يتأتّى تصالحها مع الطبيعة، وليس مع الطبيعة وحدها، بل مع (ماهيتها) الخاصة أيضاً، مع حقيقتها.

وهذه الوحدة التي تنبع من الانقسام أو الثنائية والتي هي وحدها الواعية بذاتها هي الوحدة الحقة، إنها ليست تلك الحالة الخاصة بالوحدة الطبيعية والتي هي واحدة غير جديرة (بالروح)، ليست وحدة (الروح).

فإذا ما جرى تشخيص تلك الحالة على أنها حالة البراءة، فإنه قد يبدو ممّا يُعْتَرض عليه أن الإنسان يجب أن يخرج من حالة البراءة ويصبح خاطئاً. إن حالة البراءة هي الحالة التي فيها لا يوجد أي شئ خير وأي شئ شر للإنسان: إنها حالة الحيوانات، حالة اللاوعي، حيث لا يعرف الإنسان خيراً أو شراً حيث أن ما يرغب فيه لا يتحدد بالمثل على نحو أو آخر، فإنه إذا لم تكن لديه معرفة بالشر فإنه ليست لديه معرفة بالخير بالمثل.

إن حالة الإنسان هي حالة الاتهام، قابلية الاتهام. إن الإثم بالمعنى العام هو اتهام. وبالإثم عادة ما نفهم به أن إنساناً ما قد ارتكب شراً، إن المصطلح يستعمل بمعناه الشرير. والإثم بالمعنى العام - على أي حال - يعني أن الإنسان لديه شئ ما يُنْسب إليه أو يُعْزَي إليه وأن ما قد تم هو فعله بالمعرفة بالإرادة.

والحقيقة هي أن تلك الوحدة الطبيعية الأصلية في شكلها كوجود هي ليست حالة البراءة، بل هي بالأحرى حالة الهمجية، حالة العاطفة الانفعالية، حالة التوحش أو البربرية في الحقيقة. إن الحيوانات ليست خيرة وليست شريرة، لكن الإنسان في حالة حيوانية هو متوحّد، هو شرير، هو ما لا يجب أن يكون عليه. وكما أنه ما هو بالطبيعة هو أيضاً بما يجب ألا يكون عليه، إنه - بالعكس - هو ما يجب أن يكون عليه عن طريق (الروح)، بمعرفة وإرادة ذلك الذي هو حق. وهذا المبدأ وهو إذا كان الإنسان متفقاً مع الطبيعة وحدها فإنه ليس على نحو ما يجب أن يكون عليه، ويجري التعبير عنه بالقول إن الإنسان شرير بالطبيعة.

ويتضمن هذا أن الإنسان يجب أن يستكمل نفسه على نحو ما هو عليه طالما أنه يعيش فحسب وفق الطبيعة ويتبع قلبه أي يتبع مجرد ما يصدر تلقائياً.

ونحن نجد في (الإنجيل) تصوراً معروفاً تماماً يسمى بشكل تجريدي (السقوط)، ويجري التعبير عنه بشكل واضح وأسطوري. وهذه الفكرة هي فكرة عميقة للغاية، وتمثل ما ليس هو مجرد نوع من التاريخ العرضي، بل بالأحرى، تمثل التاريخ الضروري الدائم للبشرية.

فإذا كانت (الفكرة العادية) التي لها وجود ماهوي مطلق، يتم التعبير عنها بطريقة أسطورية، في شكل إجراء، فإنه لا مهرب من عدم الاتساق، ومن ثم لا تفشل في أن تكون حالة أن هذا العرض أيضاً لابد أن فيه عناصر عدم الاتساق. إن (الفكرة العادية) في شكلها الحي يمكن التقاطها ويجري عرضها بالتفكير وحده.

إن ذلك العرض - إذن - لا يخلو من عنصر عدم الاتساق، لكن الخطوط الماهوية (للفكرة العادية) محتواة فيه ألا وهو أن الإنسان، لما كان ضمنياً هو هذه الوحدة، ولما كان (روحياً) فإنه يخرج من أسر ما هو طبيعي، يخرج من أسر هذه (الإمكانية) إلى التباين، وأن فعل الحُكْم، المحاكمة القانونية بالمرجعية إلى نفسه وما هو طبيعي يجب أن يتأتى.

وهكذا فإنه يتأتى أن نعرف (الله) والخيرية. فإذا كانت لديه معرفة بهما فإنهما يتوفران له على أنهما موضوع وعيه، وإذا توفرا له على أنهما موضوع وعيه إذن فإن ما هو فردي يتلاشى منهما.

إن الوعي يحتوي عنصراً مزدوجاً داخل ذاته ألا وهو هذا الانقسام أو الثنائية. والآن من الحق أن يقال أحياناً إن هذا ما كان يجب أن يكون. ولكن متضمن في تصور الإنسان أنه يجب أن يصل إلى المعرفة العقلانية أو - بكلمات أخرى - إن من الطبيعية الخالصة (للروح) أن تصبح ذلك الوعي. وطالما أن الانقسام والتأمل يطرحان الحرية بالتضمين من أن الإنسان لديه اختيار بين جانبي النقيض أو ينتصب كسيد فوق (الخير) و(الشر)، إنه يجب أن يكون مُسْتَوعَباً في شئ أسمى. وعلى أي حال ليس أمراً واحداً الذي يجب

ألا يظهر على الإطلاق، فالحقيقة هي بالأحرى هي أن هذه النقطة من النظر للثنائية، في تطابق مع طبيعتها الخاصة، تتحدد في التصالح. وكلا الجانبين متضمنان فيما هو سردي ألا وهو التأمل، الوعي، الحرية، تحتوي الشر، النزعة الشريرة داخلياً ـ وهو ما لا يجب أن يكون ـ ولكنها بالمثل تحتوي على المبدأ، مصدر المداواة، ألا وهو الحرية.

إن الجانب الواحد للحقيقة ألا وهو وجهة نظر التأمل ألا يجب أن تكون دائمة متضمن مباشرة في العبارة التي تقول إن جريمة ما قد ارتكبت، فهي تدل على شئ لا يجب أن يكون، لا يجب أن يبقى. وهكذا يقال إن الحية تلدغ الإنسان بأكاذيبها. إن كبرياء الحرية هنا هو وجهة النظر التي يجب (ألا) تكون.

والجانب الآخر ألا وهو ذلك الانفصال أو الانقسام يجب أن يوجد طالما أنه يحتوي ينبوع مداواته، يجري التعبير عنه بكلمات الرب: «أنظروا إن آدم يصبح كأنه واحد منا». وهكذا ليس الأمر فحسب أنه لا (كذبة) للحية، بل كأمر واقع فإن (الله) (هو نفسه) يعززه وعلى أي حال فإن هذا عادة ما يجري التغاضي عنه ولا يذكر على الإطلاق.

ولهذا يمكننا أن نقول إن التاريخ الدائم لحرية الإنسان هو الذي يجب أن يتأتى من هذه الحالة من الغباء أو البلادة التي يكون عليها في سنواته المبكرة جداً، وأنه يجب أن يتأتّى ـ في الواقع ـ إلى نور الوعي، أو إذا ما طرحنا الأمر بشكل أكثر دقة أن كلا الخير والشر يجب أن يوجدا بالنسبة له.

فإذا ما استخلصنا ما هو متضمن فعلاً في العرض. نجد أنه هو نفسه ما هو محتوى في (الفكرة العادية)، ألا وهو أن الإنسان، (الروح)، تصل إلى حالة التصالح، أو لنطرح الأمر بشكل مصطنع أن الإنسان يصبح خيراً ويحقق مصيره. لأن إحراز هذا التصالح، وجهة النظر هذه للوعي، للتأمل، للانقسام، أو الثنائية، ضرورية ضرورة التخلي عنها.

إن الإنسان في هذه الحالة لديه أقصى معرفة بالطبيعة و(الله) وأنه ـ أي

أن وجهة نظر المعرفة الفلسفية هي فكرة كلها عبث، وهي - زيادة على ذلك - تبرهن لنفسها تاريخياً على أنه لا أساس لها بالكلية.

لقد جرى التخيل على أن هذه الوحدة الطبيعية هي وجهة النظر الحقة للإنسان في الدين. ومع هذا لابد أنه اندهش من ذي قبل من الظروف من أن هذا (الفردوس)، عصر (زحل) إنما يَمْثُل على أنه شئ قد فُقد، وهذا وحده كاف ليدل على أن مثل هذه الفكرة لا تحتوي (الحقيقة)، ففي التاريخ الإلهي لا يوجد أي ماض، لا توجد أي عرضية. فإذا كان (الفردوس) القائم قد فُقد - مهما تكن الطريقة التي حدث بها هذا - فإنه أمر عارض، شئ تعسّفي، لابد أنه تأتي في الحياة الإلهية من الخارج. وإذا كان هذا (الفردوس) قد فُقد فإن هذا يبرهن على أنه ليس شيئاً ماهوياً بالمرة كحالة. إن (الإلهي) الحق، التطابق مع طبيعته الماهوية، غير قادر على أن يُفقد، هو دائم، وهو بطبيعته الخالصة ثابت. وفقدان (الفردوس) هذا يجب بالأحرى أن يعد ضرورة إلهية، على أنه قد ضمن في الضرورة التي تذهب إلى أن هذه الحالة يجب أن تلفّ، إن ذلك (الفردوس) المتخيل يغوص إلى مستوى لحظة أو عنصر في تلك الكلية الإلهية، لحظة ليست هي (الحقيقة) المطلقة. إن وحدة الإنسان مع الطبيعة هي تعبير مفضل وسارٌ سماعُه. فإذا ما فهمنا هذه الوحدة على نحو حق فإنها تعني وحدة الإنسان مع طبيعته الخاصة. لكن طبيعته الحقة هي الحرية، الروحية الحرة، المعرفة المتأملة (للكلّي) القائم المطلق، فإذا ثبت هذا فإن هذه الوحدة لا تعود وحدة طبيعية مباشرة.

والنباتات تكون في هذه الحالة من الوحدة التي لا تنفصم. أمّا ما هو روحي فهو على العكس ليس في وحدة مباشرة مع طبيعته، والحقيقة هي بالأحرى أنه لكي يمكن الحصول على العودة إلى ذاته، عليه أن يشق طريقه خلال ثنائيته أو انقسامه اللامتناهي، ويكتسب حالة التصالح المنجز بالتصارع من أجله. وهذه ليست بالمرة حالة التصالح الموجودة من الخارج، وهذه الوحدة الحقة تتحقق بالروح فحسب بالانفصال عن طابعها المباشر. إن الناس يتحدثون عن الأطفال الأبرياء وينوحون أن هذه البراءة، هذا الحب، هذه الثقة تُفْقد، أو إنهم يتحدثون عن براءة الناس البسطاء الذين - مهما يكن الأمر - أنْدَر عما يجري الاعتقاد بصفة عامة. لكن هذه البراءة ليست هي الوضع

الحق للإنسان، إن الغالبية الحرة ليست هي براءة الطفل، إنها أسمى من البراءة التي تكلمنا عنها في التو، إنها إرادة واعية ذاتية، وفي هذا يتم التوصل لأول مرة إلى الموقف الحق.

والإنسان في اعتماده الأصلي على الطبيعة يمكن أن يكون إما أكثر رقة أو أكثر بربرية. وداخل المنطقة المعتدلة ـ وهذا هو العامل الرئيسي في تقرير المسألة ـ حيث تضفي الطبيعة عليه وسيلة إشباع احتياجاته المادية، فإن طابعه الطبيعي قد يظل لطيفاً، أريحياً، وتتميز حالته الطبيعية بالاحتياجات والظروف البسيطة، والرحّالة يمدّوننا بصور جميلة عن مثل هذه الحالة للأمور. لكن هذه العادات اللطيفة إما أنها مرتبطة بالعادات الهمجية المرعبة وبحالة من الوحشية الكاملة أو أن مثل هذه الحالات من البساطة تعتمد على الظروف العارضة مثل المناخ أو وضع الانعزال. وعلى أي حال ففي كل حالة إنهم بدون ذلك الوعي الذاتي الكلي ونتائجه والتي هي وحدها تشكل عظمة (الروح). بجانب هذا فإن الملاحظات والأوصاف على نحو ما تتوفر لدينا لتلك الشعوب المشهورة بالبراءة لا تشير إلا لمجرد السلوك الحسن الخارجي للناس تجاه الأغراب ولكنها لا تنفذ إلى المناطق الباطنية لحياتهم التي تتشكل بعلاقاتهم التبادلية وظروفهم الفعلية. وضد كل الآراء والرغبات الخاص بالنزعة الغيرية التي تريد رد الناس ثانية إلى تلك الحالة من البراءة الأصلية تقوم الحقيقة ذاتها، وفي تناقض ماهوي مع كل مثل هذه الآراء تنتصب الحقيقة الحقة للأشياء ألا وهي أن هذا الطابع الطبيعي ليس هو المقدر للإنسان. وبالنسبة لحالة الطفولة توجد أيضاً العاطفة والأنانية والشر.

ولكن إذا قيل إن الإنسان يجد نفسه أصلاً في مركز الطبيعة وهو يتطلع في قلب الأشياء وما إلى ذلك فإننا نرد بأن هذه هي أفكار خاطئة. هناك نوعان من العناصر يجب التمييز بينهما في الأشياء: أولاً طابعها المحدد، كيفها، طابعها الخاص في العلاقة بالأشياء الأخرى. وهذا هو الجانب الطبيعي، الجانب المتناهي. والأشياء في طابعها الخاص قد تكون أكثر ألفة بالنسبة لإنسان في حالته الطبيعية، قد تكون لديه معرفة أكثر تحديداً بصفاتها الخاصة عما في الحالة المتحضرة. هذا هو جانب جرت مناقشته حتى في فلسفة (العصور الوسطى)، في علاقة الشئ، الصفة الخارجية ومنها

نستدل على الطبيعة الخاصة الفريدة للشئ حتى أن التفردية الخاصة لطبيعته توحي بها في التو هذه الصفة الخارجية. وقد يكون هذا في أناس في الحالة الطبيعية، وفي الحالة الحيوانية أيضاً فإن هذه العلاقة بين ذاتها والصفة الخارجية تلاحظ على نحو أكبر عما لدى الناس المتعلمين. إن الحيوان يندفع بالغريزة تجاه ذلك الذي يبحث عنه لبقائه، إنه يستهلك فحسب أشياء محددة، ويترك الكل الآخر دون أن يمسّه. إن علاقته بالأشياء قائمة في هذا: إنه يضع نفسه ضد الآخر (الخاص به) وليس الآخر بصفة عامة، ويطيح بالتعارض. ومن ثم لديه غريزة للأعشاب الطبية والتي بها يتداوى عندما يمرض. وبالطريقة نفسها النظرة الميتة ورائحة النباتات هما بالنسبة للإنسان الطبيعي إشارتان على مافيهما من أذى، مافيهما من طابع سام. إن الإنسان أكثر حساسية بالنسبة لأي شئ ضار عن الإنسان المتحضر. وغريزة الحيوانات لا تزال أكثر يقيناً عن الوعي الطبيعي للإنسان، فالوعي الطبيعي للإنسان يفسد الغريزة الحيوانية. وقد يقال إن الإنسان الطبيعي يتطلع في قلب الأشياء ويستوعب كيفياتها الخاصة على نحو أكثر سلامية. وعلى أي حال فإن الأمر على هذا النحو فحسب بالمرجعية إلى مثل هذه الكيفيات الخاصة وهي كلية وشاملة لطابع خاص. إن هذه الغريزة ترى في قلب الأشياء الجزئية، ولكن في مصدر حياة الأشياء بصفة عامة، في هذا القلب الإلهي، فإن نظرته لا تستطيع النفاذ. والظروف نفسها عينها توجد في النوم، في السير أثناء النوم. والتجربة تظهر أن الناس لديهم وعي طبيعي من هذا النوع. إن الوعي الطبيعي قد أصبح هادئاً هنا، ومن جهة أخرى فإن المعنى الباطني يشرئب. وعن هذا المعنى الباطني يمكن القول إن معرفته أبعد بكثير في التوحد مع العالم والأشياء المحيطة عن تلك الحالة من اليقظة. ومن ثم يتأتى أن هذه الحالة ينعقد عليها القول إنها أسمى من الحالة الصحية. فقد يحدث بالفعل أن الناس قد يكون لديهم وعي بالأشياء التي تقع على بعد ألف ميل. وبالنسبة للشعوب الهمجية فإن مثل هذه المعرفة وهذه العروض توجد بدرجة أكبر عما بين الأمم المتحضرة. مثل هذه المعرفة ـ على أي حال ـ قاصرة على الممارسات الخاصة أو الفردية وقدر الأفراد. إن علاقة هذا الفرد المحدد بالأشياء المحددة التي تشكل جزءاً من وعيه تستيقظ، ولكن هذه الأمور في هذه الحالة هي أشياء وإجراءات مجرد فردية أو جزئية.

ولكن كل هذا ليس اللب الحق للأشـيـاء. إن ذلك يوجـد فـحـسب في (الفحوى)، في (القانون)، في (الفكرة العادية) الكلية، وليست هجمة (الروح) هي التي تكشف اللب الحق للعالم لنا. ولب الكوكب أو قلبه هو علاقة مسافته من الشـمـس، وعـلاقـة فلكه الخ. هذا هـو العنصـر العـقـلاني الحق، ويمكن الحصول عليه فحسب بالنسبة لإنسان الثقافة العلمية، الذي يكون حراً من التقيد بالتجربة الحسية المباشرة للبصر، للسمع، الخ، الذي يسحب أحاسيسه في نفسه ويقترب من الأشياء أمامه في تجربة التفكير الحر.

هذه العقلانية وهذه المعرفة هما نتيجة وحسب لتوسط الفكر، ولا يحدثان إلا في المرحلة الأخيرة، والروحية لوجود الإنسان. وتلك المعرفة الغريزية للطبيعة يجري شرحها على أنها الإدراك الحسي، وهي ليست سوى وعي مباشر. فإذا تساءلنا: «ماذا تم إدراكه ؟» فإنه ليس الطبيعة الحسية التي يجري النظر فيها بشكل مصطنع (نوع من الإدراك الحسي مما يمكن أيضاً أن يُعْزى للحيوانات)، بل هو الوجود الماهوي (للطبيعة). لكن (ماهية) الطبيعة كنسق للقوانين ليست شيئاً آخر سوى (الكلي). إنها الطبيعة وقد جرى النظر فيها في كليتها، نسق الحياة المتطورة ذاتياً وهذا التطور في شكله الحق وليست الطبيعة في شكلها الجزئي، حيث توجد للإدراك الحسي أو الفكر البصري. إن شكل (ما هو طبيعي) هو الطبيعة وقد تشبعت بالفكر. لكن التفكير ليس شيئاً مباشراً: إنه يبدأ حقاً من المعطيات الحسية، لكنه يرفع نفسه فوق التكشف الحسّي لما هو مُعْطىً، إنه ينفي شكل التجزيئية وينسى ما يتخذ له مكاناً في ظل الظروف الحسية، ويقدم (الكلي)، يقدم (الحق). وهذا ليس مسلكاً من النوع المباشر، بل هو عمل التوسط، إنه الخروج من التناهي. إنه لا يجدي أن نتأمل السموات، مهما يكن بشكل كله تقوى وبراءة ومع إيمان بأننا يمكننا أن نفعل هذا، إنه (التفكير) وحده حتى يمكن التوجه إلى العنصر الماهوي. وعلى هذا فإن ذلك التأكيد لوجود رؤية مباشرة، أو بصيرة بالأشياء، لوعي مباشر، يدلل على أنه بلا قيمة إذا ما طرحنا تساؤلات عما يجب أن نراه. إن معرفة الطبيعة في حقيقتها هي معرفة بالتوسط، وليست معرفة مباشرة. والأمر سواء بالنسبة للإرادة. إن الإرادة تكون خيرة طالما أنها تريد ذلك الذي هو خير وصواب وأخلاقي، لكن هذا شئ آخر تماماً عن الإرادة المباشرة، إن الإرادة المباشرة هي الإرادة التي تقتصر على مجال ما هو

جزئي وما هو متناه، والتي هي تريد الأشياء الجزئية على هذا النحو. إن الخير ـ بالعكس ـ هو (الكلي). ولكي تتمكن الإرادة من إحراز إرادة الخير، فإن سيرورة التوسط التي بها تظهر نفسها من مثل الإرادة المتناهية لابد أن تحدث بالضرورة. مثل هذا التطهير هو تربية وشُغْل التوسط، وهذا لا يمكن أن يكون شيئاً مباشراً وأولياً. لأن المعرفة العقلية (لله) أمر ماهوي بالمثل ولما كان (الله) هو مركز الحقيقة كلها ـ الحقيقة الخالصة بدون أي نوع من التحديد ـ ولكي يمكن الوصول إليه (هو) فإنه لا يزال شيئاً ضرورياً ضرورة أن يعمل الإنسان لتحرير نفسه من تجزيئيته الطبيعية في المعرفة والإرادة.

زيادة على ذلك فإن ما تأكّد على المدى ينطبق بصفة خاصة على فكرة أن الوعي الحق (بالله) يكمن في وحدة الإنسان الطبيعية هذه، في هذه الوحدة التي لم يحطمها بعد التأمل. إن الروح توجد فحسب (للروح)، إن (الروح) في حقيقتها توجد (للروح) الحرة وحدها، وهذه (الروح) الأخيرة هي التي تعلمت ألا تعبأ بالإدراك الحسي المباشر الذي يتجرد من الفهم، الذي يتجرد من هذا التأمل وما شابه ذلك. وباللغة اللاهوتية يمكننا أن نقول إن الروح هي التي تتأتى لمعرفة الخطيئة، بكلمات أخرى تتأتى لمعرفة الانفصال اللامتناهي لاستقلاليتها عن الوحدة، والتي تعود من حالة الانفصال إلى الوحدة والتصالح. إن المباشرة الطبيعية هي لهذا ليست الشكل الحق للدين، بل هي بالأحرى أقلّ مرحلة وأدناها في الحقيقة.

إن الفكر العادي يشكل (مثالاً)، ومن الضروري أن يفعل هذا. وبهذا يعبر عما هو (الحق) ماهوياً، لكن القصور هنا قائم في أنه يعطي هذا المثال طابع شئ متعلق بالمستقبل والماضي ومن ثم يجعله شيئاً ليس حاضراً، ومن ثم يعطيه على نحو مباشر طابع عنصر (متناه). إن الوعي التجريبي هو وعي بالمتناهي، إن ما يوجد من نفسه أو في ذاته ولذاته هو العنصر الباطني. إن التأمل يميز الواحد عن الآخر، وبعدالة، ولكن ما يشوبه القصور هنا هو أن التأمل يتخذ وجهة نظر تجريدية، ومع هذا في الوقت نفسه يتطلب أن ذلك الذي له وجود ماهوي يجب أن يتجلى ويكون حاضراً في عالم العرضية الخارجية والعقل يترك مجالها للصدفة، للتعسف، لكنه يعرف أن (الحقيقي) لا يزال حاضراً حتى في هذا العالم المضطرب الشامل، كما يبدو للملاحظة

الخارجية وعلى السطح. إن مثال حالة ماهو أمر قوي تماماً، فقط إنه ليس متحققاً. فإذا نحن تصورنا التحقق على أنه يعني أن كل الأشياء ـ الظروف العامة، تطورات العدالة والسياسة والاحتياجات المادية ـ يجب أن تناسب (الفكرة العادية) فإننا نجد أن مثل هذا المجال ليس سديداً مع المثال، ومع هذا فإن (المثال) الجوهري هو مع هذا واقعي وحاضر في داخله. ليست الحالة المشوشة للوجود وحدها هي التي تشكل (الحاضر) وهذا الوجود المحدد ليس هو الكلية. وذلك الذي به يتحدد المثالي قد يكون حاضراً، لكن الحضور الفعلي (للفكرة العادية) لم يجر بعد إدراكه، لأن (الفكرة العادية) يجري تأملها مع الوعي المتناهي فحسب. إنه من الممكن أن يدرك اللب الجوهري للفعلية الحقة من خلال هذه القشرة الخارجية، ولكن بالنسبة لهذا فإن العمل الشاق مطلوب. ولكي يمكن تجميع الوردة في صليب (الحاضر) يجب أن نحمل الصليب نفسه على عاتقنا.

وأخيراً لقد جرى بحث تأسيس وجود (الفكرة العادية) (تاريخياً) بالرجوع إلى بداية الجنس البشري الذي يتميز بالملامح السابق ذكرها. ومن بين عديد من الشعوب وجِدت بقايا ودلائل تقدم تناقضاً مع العناصر الأخرى التي تشكل هذه الأفكار، أو ـ ربما ـ إننا نتأتّى إلى معرفة علمية لا تتناغم مع حالتها الماثلة أو التي لا تكون متوازية مع حالتها البدئية من الثقافة. وإن بقايا مثل هذه الحالة الأفضل للوجود اتُّخذت أساس نتائج عن حالة سابقة من الكمال، أخلاقيات كاملة. ومن بين شعب الهند ـ على سبيل المثال ـ نجد حكمة كبيرة ومعرفة متنوعة قد وُجدتا لا تتمشى معهما حالتهم الراهنة من الثقافة. هذه الظروف والعديد من الظروف المماثلة الأخرى قد جرى النظر فيها على أنها آثار ماضٍ أفضل. وكتابات كهنة (العصور الوسطى) ـ على سبيل المثال ـ من المؤكد في الغالب أنها لم تنطلق من رؤوسهم بل هي بقايا ماضٍ أفضل.

وفي زمن الاكتشاف الأول للأدب الهندي سُمع الكثير عن الأعداد المتسلسلة الهائلة، ويبدو أنها تشير إلى استمرارية طويلة حول الزمن، وهي تظهر تكشفات جديدة كلية. وفي الأزمنة الحديثة ـ مهما يكن الأمر ـ وُجد أنه من الضروري الكف عن هذه الأعداد تماماً، فهي لا تقدم ظروفاً مواتية مهما يكن بالنسبة لذكرى الماضي. زيادة على ذلك، فإن الشعوب الهندية يقال إنها

تمتلك معرفة فلكية كبيرة، إن لديهم صيغاً يمكنهم من إحصاء كسوف الشمس وخسوف القمر، وهم - مها يكن الأمر - يستخدمونها بطريقة آلية تماماً دون أي معرفة أو بحث حتى الفروض المسبقة أو المنهج أو الصيغ التي يستخدمونها. وعلى أي حال ففي حقبة متأخرة جداً فإن المعرفة الفلكية والرياضة لدى الشعوب الهندية جرى فحصها على نحو أكثر شمولية، ومما لا شك فيه أنه جرى الإقرار بوجود حالة أصلية للثقافة دون شك فيها وفي أفرع المعرفة هذه لم يقتربوا - مهما يكن الأمر - منها على غرار اليونانيين. فالصيغ الفلكية الواردة هي بعيدة كل البعد عن مناهج اليونانيين وهي متخلفة على نحو أبعد مما لدينا، وإن البحث الحق هو على وجه الدقة ذلك الذي يبحث عن رد مشكلاته إلى أبسط العناصر. وهذه الصيغ المركّبة تشير - بلا شك - إلى اجتهاد محمود، تشير إلى مجهود دؤوب بالنسبة للمسائل موضع البحث، ولكن الأكثر من ذلك لا يوجد منها. إن الملاحظات المتواصلة الممتدة تفضي إلى مثل هذه المعرفة. إذن فإن كلمة الشعوب الهندية والمصريين قد تقلصت في تناسب عكسي مع زيادة معرفتهم بها وهي لا تزال مستمرة في التقلّص يوماً بعد يوم. إن المعرفة التي جرى التوصل لها هي إما أنها تشير إلى مصادر أخرى أو أنها في ذاتها ما فيها يعد تافهاً للغاية. وهكذا فإن الفكرة الكلية للبداية الفردوسية قد برهنت الآن على أن أساسها هو (الفحوى)، وكل ما هنالك أن هذه الحالة للوجود تُتَّخذ على أنها حالة مباشرة، بدل الإدراك بأنها تبدو لأول وهلة أنها توسّط.

والآن إننا نشرع في بحث أكثر تدقيقاً في ديانة الطبيعة. إن طابعها المميز هو بالمعنى العام وحده (ما هو طبيعي) و(ما هو روحي) على نحو أن الجانب الموضوعي - (الله) - يُطْرح على أنه شئ طبيعي، والوعي قاصر على تحددية الطبيعة. هذا العنصر الطبيعي هو الوجود الجزئي، وليست الطبيعة بشكل عمومي منظوراً إليها ككل، ككلية عضوية. والأفكار من هذا القبيل تكون من قبل أفكاراً كلية، لم تظهر بعد بالفعل في هذه المرحلة الأولى. إن الطبيعة - ككل - مطروحة كوحدات أو جزئيات، أما الفئات والأنواع فهي تنتمي إلى مرحلة أبعد من التأمل وتوسط الفكر. هذا الموضوع الطبيعي الجزئي، هذه السماء، هذه الشمس، هذا الحيوان، هذا الإنسان - الأشكال الطبيعية المباشرة للوجود تعرف على أنها (الإله). والتساؤل عن ماهية المحتوى الموجود

في هذه الفكرة عن (الإله) يمكن أن تُتْرَك هنا لنبدأ بها، وفي هذه المرحلة فإنها شيئ غير محدد، قوة أو إمكانية غير محددة لا يمكن بعد سبرها. ولكن لما كان عدم التحددية ليس بعد (الروح) في طابعها الحق، فإن التحديدات في (الروح)، في هذا الشكل هي عرضية، ولا تكون حقّة إلا عندما تكون (روحاً) حقيقية، والتي هي الوعي، وهو الذي يطرحها.

وإن أول تحدّد، بداية ديانة الطبيعة ـ لهذا ـ هو أن (الروح) توجد في نمط للوجود مباشر جزئي.

إن ديانة الطبيعة منذ البداية تحتوي فيها على اللحظة الروحية أو العنصر الروحي ولهذا من الناحية الجوهرية تتضمن الفكرة القائلة إن ما هو روحي هو بالنسبة للإنسان هو الأمر الأعلى والأسمى. وهذا يستبعد في التو فكرة أن ديانة الطبيعة قائمة في عبادة الموضوعات الطبيعية على أنها (الإله)، وذلك ـ في الحقيقة ـ يلعب دوراً هنا، لكنه دور ثانوي. ومع هذا في أسوأ أشكال الديانات فإن ما هو روحي هو بالنسبة للإنسان كإنسان أسمى (مما هو طبيعي): إن الشمس عنده ليست أسمى مما هو روحي.

إن ديانة الطبيعة حيث انطلاقها كديانة مباشرة إنما تعني أن (ما هو روحي)، الإنسان، حتى في النمط الطبيعي للوجود يكون في مرتبة الأعلى أو الأسمى. وتلك الديانة ليس لها مجرد العنصر المادي الخارجي كموضوع لها، بل الطبيعي ـ الروحاني، إنسان محدد شأن هذا الإنسان الحالي الفعلي. هذه ليست (الفكرة العادية) للإنسان، آدم، الإنسان الأصلي، خلق الله ـ هذه تصورات أكثر تطوراً لا تُطْرح إلا من خلال الفكر ومن أجل الفكر، ومن ثم فهي ليست تصور الإنسان في ماهويته الكلية، بل ذلك الإنسان الطبيعي الفعلي المحدد، إنها ديانة (ما هو روحي)، ولكن في إطار الخارجية، في إطار الطابع الطبيعي، في إطار المباشرة. ونحن نجد شغفاً في الحصول على تعرّف لديانة الطبيعة لهذا السبب أيضاً، لكي يمكن حتى فيها أن نستخلص الحقيقة

أمام الوعي أن (الله) في كل الأزمنة هو بالنسبة للإنسان شئ يمت إلى (الحاضر) ولكي يمكننا أن نتخلى عن تصور الله (كوجود) مجرد مجاوز للحاضر.

وبالنسبة لهذه المرحلة من ديانة الطبيعة ـ التي لا يمكننا أن نقول إنها جديرة باسم الديانة ـ علينا ـ لكي نفهمها ـ أن ننسى الأفكار والتأملات التي يمكن أن تكون أليفة لنا تماماً والتي حتى تنتمي إلى الطبقة السطحية لتربيتنا وثقافتنا.

علينا أن نعتبر الإنسان على نحو مباشر على أنه يوجد لنفسه وحده على الأرض، وهكذا في البداية الخالصة على أنه تماماً بدون تأمل أو قدرة على الإرتقاء إلى مصاف التفكير. ومع تأتّي التفكير تظهر لأول مرة التصورات الأكثر قيمة عن (الله).

هنا يجري النظر للإنسان في قوته وعاطفته الشخصيتين المباشرتين، في ممارسة إرادته المباشرة وموقفها. إنه لا يسأل أي أسئلة نظرية بعد، مثل: «من عمل ذلك ؟» الخ. إن هذا الانفصال للأشياء إلى جانب عَرَضي وجانب ماهوي، الانقسام إلى ذلك الذي هو علة وذلك الذي هو مجرد معتمد عليها، مجرد معلول، لم يوجد بعد بالنسبة له.

والأمر نفسه على السواء بالنسبة للإرادة فهذه الثنائية أو الانقسام ليس ماثلاً بعد فيها، في الإرادة، فإن العنصر النظري هو ما نسميه (الكل)، الحق، القانون، تصميمات مؤسسة، حدود للإرادة الذاتية. هذه أفكار، أشكال كلية تنتمي إلى التفكير، تنتمي إلى الحرية.

وهذه الأمور متميزة عن الهوى الذاتي، عن العاطفة، عن الميل، كل هذا يجري كبته، وتتم الهيمنة عليه عن طريق هذا (الكل)، ويجري التدرب للتناغم مع هذا (الكلي)، وإن الإرادة الطبيعية تصبح متحولة إلى إرادة وفعل طبقاً لمثل وجهات النظر الكلية هذه.

لهذا فإن الإنسان لا يزال غير منقسم بالنسبة لإرادته: هنا نجد أن

عاطفته ووحشية إرادته هما المتأرجحان. وفي تشكيل أفكاره ـ بالمثل ـ فإنه ينحصر في هذه الحالة غير المنقسمة، في هذه الحالة أو البلادة والغباء.

هذه الحالة ليست إلا الاعتماد غير المتحضر البدئي (للروح) على ذاتها: خوف مجرد، وعي بالسلب في الحقيقة ماثل هنا، ولكنه مع هذا ليس بعد الخوف من الإله، إنه الخوف مما هو عرضي بالأحرى، الخوف من قوى الطبيعة، التي تظهر نفسها على أنها قوية ضده.

إن الخوف من قوى الطبيعة، من قوى الشمس، من الرعد الخ ليس هنا بعد الخوف الذي يمكن أن يسمى الخوف الديني، فهذا الخوف الديني مستقره في الحرية. إن الخوف من الله هو خوف مختلف عن الخوف من القوى الطبيعية.

يقال إن «الخوف هو بداية الحكمة» : إن هذا الخوف لا يستطيع أن يَمْثُل في الديانة المباشرة. إنه يظهر أولاً في الإنسان عندما يعرف نفسه على أنه بلا حول في وجوده الجزئي، عندما يرتعد وجوده داخله، عندما ينتزع من نفسه هذا التجريد للوجود الجزئي لكي يوجد (كروح) حرة. عندما يرتعد العنصر الطبيعي في الإنسان يرقى بنفسه فوقه، إنه ينكره، إنه يتخذ له أساساً أسمى لنفسه، وينتقل إلى الفكر، إلى المعرفة. وعلى أي حال إنه ليس الخوف بهذا المعنى الأرقى فحسب الذي ليس ماثلاً هنا، بل حتى الخوف من قوى الطبيعة، طالما أنه يدخل أيضاً في هذه المرحلة الأولى من ديانة الطبيعة، ويرتد إلى ضده ويصبح سحراً.

(أ)

السحر

إن الشكل الأولي المطلق للدين والذي أسميناه السحر يقوم في هذا : هو أن (ما هو روحي) هو القوة الحاكمة على الطبيعة. وهذا العنصر الروحي لا يوجد بعد ـ مهما يكن الأمر ـ على أنه (روح)، وهو لا يوجد بعد في كليته، بل هو مجرد الوعي الذاتي الجزئي العرضي التجريبي للإنسان والذي رغم أنه مجرد عاطفة يعرف نفسه على أنه أسمى في وعيه الذاتي عن الطبيعة ـ يعرف أنه قوة تتحكم في الطبيعة.

وهناك شيئان مختلفان يجب ملاحظتهما هنا :

١ ـ طالما أن الوعي الذاتي المباشر يعرف أن هذه القوة تكمن فيه وأن مستقر هذه القوة فإنه يفصل في التو نفسه في الحالة التي يكون فيها في مثل هذه القوة عن الحالة العادية.

إن الإنسان المشغول بالأشياء العادية يكون لديه عندما ينطلق شغله البسيط، الأشياء (الجزئية) أمامه. وهو حينئذ يعرف أن عليه أن يتعامل مع هذه الأشياء فقط، وعلى سبيل المثال في صيد السمك أو المطاردة، وهو يقصر طاقاته على هذه الأشياء الجزئية وحدها. ولكن الوعي بنفسه كقوة على القوة (الكلية) للطبيعة، وعلى تقلبات أو تغيرات الطبيعة هو شئ مختلف تماماً عن الوعي بتلك الحالة العادية للوجود مع انشغالاته وأوجه نشاطاته المختلفة.

هنا يعرف الفرد أنه يجب أن يغرس نفسه في حالة أسمى لكي تكون له تلك القوة. هذه الحالة هي هبة تمت إلى أشخاص بعينهم عليهم أن يتعلموا بحكم التراث كل تلك الوسائل والطرق التي بها يمكن ممارسة تلك القوة. إن عدداً منتقى من الأفراد يكونون حساسين بحضور هذه الصفة الذاتية الرزينة داخل أنفسهم تُصلح تعاليم العصور الأسبق.

٢ ـ هذه القوة هي قوة مباشرة على الطبيعة بصفة عامة، ولا يجب أن ترتبط بالقوة غير المباشرة التي تمارسها عن طريق أدوات على الأشياء الطبيعية في أشكالها المنفصلة. مثل هذه القوة على هذا النحو التي يمارسها

الإنسان المتعلم على الأشياء الطبيعية الجزئية تفترض أنه قد تقهقر عن هذا العالم، وأن العالم قد أحرز خارجية في العلاقة به خارجية يخوّل لها استقلالاً نسبياً عن نفسه، يخول لها خصائص وقوانين كيفية خاصة، وهي تفترض أكثر أن هذه الأشياء في طابعها الكيفي نسبته فيما بينها، وتنتصب في علاقة متكشفة الشئ الواحد مع الآخر.

هذه القوة التي تعطي العالم وقفة حرة في طابعها الكيفي يمارسها الإنسان المتعلم عن طريق معرفته بصفات الأشياء، أي صفات الأشياء كما هي بالنسبة للأشياء الأخرى، وهناك عنصر آخر يتخذ نفوذه المستشعر فيها، وإن ضعفها يظهر نفسه في التو. إنه يعرفها في ذلك الجانب الضعيف ويشتغل عليها بتسليح نفسه بأنه قادر على التهجم عليها في ضعفها ويرغمها على الخضوع له.

ولكي يمكن إنجاز هذا من الضروري أن على الإنسان أن يكون حراً في نفسه. وإلى أن يكون هو نفسه حراً يسمح للعالم الخارجي، يسمح للناس الآخرين والأشياء الطبيعية أن توجد ضده باعتباره حراً. وبالنسبة للإنسان الذي ليس حراً فإن الآخرين أيضاً ليسوا أحراراً بالمثل.

ومن جهة أخرى فإن أي تأثير مباشر يمارسه الإنسان عن طريق أفكاره، عن طريق إرادته، يفترض عدم الحرية المتبادلة هذه، لأن القوة على الأشياء الخارجية هي في الحقيقة منسوبة للإنسان على أنه يمثل ما هو (روحي)، ولكن ليس كقوة تتصرف بطريقة حرة، وعلى هذا لا تدخل نفسها في علاقة مع ما هو حر، وكشئ يتوسط، بل بالعكس، فهنا نجد القوة على الطبيعة تتصرف بطريقة مباشرة. وهي هكذا السحر أو الشعوذة.

وبالنسبة للحالة الخارجية التي تظهر فيها هذه الفكرة بالفعل توجد في شكل يتضمن أن هذا السحر هو الذروة في الوعي الذاتي لتلك الشعوب. ولكن السحر بطريقة ثانية ينسل صُعُداً إلى نقطة أعلى أيضاً ويتسلل إلى الديانات الأسمى ومن ثم يتسلل إلى التصور الشعبي للساحرات وإن كان في ذلك الشكل يجري إدراكه على أنه شئ من جهة عقيم ومن جهة أخرى غير سليم وتجديف.

ولقد كان هناك ميل من جانب البعض (على سبيل المثال في فلسفة إمانويل كانت) لاعتبار الدعاء أيضاً سحراً، لأن الإنسان يسعى إلى جعله ذا تأثير لا من خلال التوسط ولكن بالانطلاق مباشرة من (الروح). وعلى أي حال فإن الفرق هنا هو أن الإنسان ينشد إرادة مطلقة، حتى أن الفرد أو الواحد بالنسبة لها هو موضع عناية والذي يستطيع أن يسلّم بمن يدعو أولاً، وهو في فعله هذا يتحدد بأغراض عامة للخير. وعلى أي حال فإن السحر بالمعنى العام يرقى ببساطة إلى هذا : إن الإنسان له سيطرة كما هو الحال في حالته الطبيعية فإنه بالمثل تتملكه العواطف والرغبات.

على هذا النحو يكون الطابع العام لوجهة النظر هذه الأولية والمباشرة بشكل كلي أي أن الوعي الإنساني، أي كائن بشري محدد يجري إدراكه على أنه القوة الحاكمة على الطبيعة بفضل إرادته الخاصة. وعلى أي حال فإن ما هو طبيعي له على الإطلاق ذلك المدى المتسع الذي له في فكرتنا عنه. فهنا نجد أن الجانب الأكبر من الطبيعة لا يزال غير مكترث بالإنسان أو بشكل معتاد على نحو ما يراه. إن كل شئ ثابت : البراكين والعواصف والفيضانات والحيوانات التي تهدده بالموت والأعداء وما شابه ذلك هي مسألة أخرى. ولكي يمكن دفاعه ضد هذا الأمر عليه أن يتوفر له السحر.

هذه هي أقدم حالة للديانة، أشد أشكالها وحشية، أشد أشكالها بربرية. ويترتب على ما قيل أن (الإله) هو بالضرورة له طبيعة روحية. هذا هو تحدده (هو) الأساسي. إن الوجود الروحي، طالما أنه موضوع الوعي الذاتي هو من قبل تقدُّمُ أبعد، تمايز للروحانية حيث هناك الوعي الكلي والوعي التجريبي الفردي المحدد، إنه انفصال من ذي قبل للوعي الذاتي الكلي من الروحانية التجريبية للوعي الذاتي. وفي البداية نقول إن هذا لم يوجد بعد.

إنّ ديانة الطبيعة على أنها السحر تتأتّى من الحرية غير الحرة، حتى إن الوعي الذاتي المفرد أو الفردي يدرك نفسه على أنه شئ أسمى من الأشياء الطبيعية، وهذه المعرفة ـ إذا ما بدأنا القول ـ بدون توسط.

ومع الرحّالة المحدثين مثل القائد باري وقبله القائد روس فإن هذه الديانة قد وجدت بين الأسكيمو بدون عنصر التوسط بالكلية وأشد أنواع الوعي

فجاجة. وبين الشعوب الأخرى نجد توسطاً ماثلاً من قبل.

يقول القائد باري عنهم : «إنهم غير مدركين تماماً أن هناك عالماً آخر، إنهم يعيشون بين الصخور والثلج والجليد، على الجودار ـ والطيور والأسماك، وهم لا يعرفون أن الطبيعة موجودة في أي شكل آخر. وإن الإنجليز لديهم بعض الاسكيمو الذين يعيشون معهم والذين قد عاشوا بعض الوقت في انجلترا، وقد عمل كمترجم ومن خلاله نالوا بعض المعرفة عن الشعب وعرفوا أنه ليست لديهم أدنى فكرة عن (الروح) وعن وجود أسمى، عن جوهر ماهوي يقابل الحالة التجريبية لوجودهم، عن خلود النفس، عن الديمومة الدائمة للروح، عن الوجود المستقل الشرير للروح الفردية. إنهم لا يعرفون أي روح شريرة، ومن الحق أن لديهم تبجيلاً كبيراً للشمس والقمر، ولكنهم لا يعبدونهما، إنهم لا يعبدون أي صورة أو أي مخلوق حي.

ومن جهة أخرى بينهم أفراد يسمونهم الإنجيكوك وهم سحرة، محضّرو أرواح. وهؤلاء يؤكدون أن في قدرتهم استثارة العاصفة، استتباب الهدوء، وجعل الحيتان تقترب الخ. وهم يقولون إنهم تعلموا هذه الفنون من الانجيكوك القدماء. والناس ينظرون إليهم بخوف، وعلى أي حال ففي كل أسرة يوجد على الأقل واحد منهم. وهناك شاب من الانجيكوك أراد للريح أن تهب وقد شرع في هذا بغمغمة عبارات وأداء حركات. وهذه العبارات ليس لها أي معنى وموجهة نحو (الكائن الأسمى) كوسيط، لكنها موجهة بشكل غير مباشر للشئ الطبيعي الذي يريد الانجيكوك أن يمارس قوته عليه، وهو لا يطلب أي مدد من أي مخلوق مهما يكن. ويقال له هناك (موجود) خفي موجود في كل مكان كله خير صنع كل شئ وهو يسأل أين عاش وعندما يقال له إنه في كل مكان فإنه يصبح في التو خائفاً ويرغب في أن يفر هارباً. وعندما يُسأل أين نعرف يذهب قومه عندما يموتون فإنه يرد بأنهم سوف يدفنون، ومنذ زمن سحيق قال رجل عجوز ذات يوم إنهم سوف يذهبون إلى القمر، ولكن كان هذا منذ أمد طويل منذ أن آمن أي اسكيمو بهذا.

وهكذا نجدهم يشغلون أدنى مرحلة من الوعي الروحي، لكنهم يملكون الإيمان بأن الوعي الذاتي هو قوة عظمى على الطبيعة، بدون توسط بعيداً عن أي تناقض بين الوعي الذاتي و(الموجود) الإلهي.

والإنجليز أعدوا واحداً من الانجيكوك لممارسة السحر، وقد تم هذا بالاستعانة بالرقص حتى أنه أصبح شديد الاهتياج بالقدر غير العادي من الاجتهاد، ووقع في حالة من الإنهاك وأطلق عبارات وأصواتاً، وكانت عيناه تدوران طوال هذا.

هذه الديانة للسحر سائدة جداً في أفريقيا، وكذلك بين المغول والصينيين، وعلى أي حال هنا لا يعود موجوداً في الفجاجة المطلقة بشكلها الأولي، ولكن التوسطات تتأتّى من ذي قبل، والّتي تدين بأصلها لواقعة أن ما هو روحي بدأ في اتخاذ شكل موضوعي للوعي الذاتي.

وهذه الديانة في شكلها الأولي أكثر سحراً عن الدين، وفي أفريقيا وسط الزنوج تسود على نحو أكثر اتساعاً. وهذا سبق أن نوّه به هيرودوت، وفي الأزمنة الحديثة تبين أنه موجود بشكل مماثل. ومع هذا فإن الحالات ليست إلا قليلة حيث تنشد هذه الشعوب القوة على الطبيعة، إنهم يستخدمون القليل ولديهم مقتضيات قليلة، وبالحكم على أحوالهم يجب أن ننسى الاحتياجات المتكشفة التي تحيط بنا والأحوال المعقدة المتباينة التي لدينا لتحقيق غاياتنا. ومعلوماتنا فيما يتعلق بحالة هذا الشعور هي في معظمها مستمدة من البعثات التبشيرية في الأزمنة الماضية، والمعلومات الأكثر حداثة - من جهة أخرى - ليست إلا مقتضبة، ولهذا فإن بعض الحكايات عن الزمن الأقدم يجب تلقيها بشك، خاصة أن البعثات التبشيرية هي أعداء طبيعية للسحر. وعلى أي حال فإن الحقائق العامة هي بدون شك قد تأسست من جراء تنوع كبير مما هو وارد.

إن التحامل على الكهنة وإتهامهم بالجشع يجب التخلي عنه هنا، كما في حالة الديانات الأخرى. إن الهبات والهدايا للآلهة تصبح في معظمها من نصيب الكهنة، ولكن لا يزال في استطاعتكم أن يتكلّموا فحسب عن الجشع، وإن الشعب لا ينال سوى الرثاء بالنسبة لهذا فحسب، عندما يصنعون تركيزاً شديداً على امتلاك الممتلكات. ولكن بالنسبة لهذه الشعوب فإن الممتلكات ليس لها من نتائج، وهم لا يعرفون استخداماً أفضل ليتصرّفوا مع ما يمتلكونه أفضل من أن يتخلوا عنها بهذه الطريقة.

إن طابع هذا السحر يتضح على نحو أكثر دقة من شكل أو طريقة ممارسته. إن الساحر يتقاعد في جبل ويصف دوائر أو أشكالاً في الرمل ويتلفّظ بكلمات سحرية ويصنع علامات في اتجاه السماء وينفخ نحو الريح ويعب أنفاسه. وهناك مبشر وجد نفسه على رأس جيش برتغالي يحكي أن الزنوج الذين كانوا حلفاءهم قد أحضروا ساحراً من هذا النوع معهم. وهناك إعصار من التأثير دفع الساحر إلى اللجوء إلى فنونه السحرية، ورغم المعارضة الشديدة للمبشر فإنهم لجؤوا إلى هذا. لقد ظهر الساحر في رداء صارخ فريد وتتطلع إلى السماء والسحب وبعد ذلك مضغ جذوراً وغمغم ببعض العبارات، ومع اقتراب السحب أكثر اندفع صارخاً وعمل علامات تجاه السحب وبصق نحو السماء. ومع هذا استمرت العاصفة وأطلق سهاماً نحو السماء وهددها بمعاملتها بسوء ولوّح بسكين في وجه السحب.

والشامان من الكهنة السحرة بين المغول يشبهون تماماً هؤلاء السحرة. إنهم يرتدون رداء مبهرجاً معلقة فيه أشكال معدنية وخشبية وهم في هذه الحالة يعلنون ما سيحدث ويتنبأون بالمستقبل.

وفي هذا الجو من السحر فإن المبدأ الرئيسي هو الهيمنة الرئيسية على الطبيعة عن طريق الإرادة، عن طريق الوعي الذاتي - بكلمات أخرى، إن تلك (الروح) هي شئ ما من نوع أرقى من الطبيعة. ومهما يكن السوء الذي يبدو به هذا السحر في أحد جوانبه فإنه لا يزال في جانب آخر. إنه أسمى من حالة الاعتماد على الطبيعة والخوف منها.

ويجب أن نلاحظ هنا أنه توجد شعوب زنجية تؤمن بأنه ما من إنسان يموت موتاً طبيعياً، فالطبيعة ليست لها قوة عليه، بل هو الذي لديه قوة على الطبيعة وهذه الشعوب هي قبيلتا جالا وكييج [(١٦)]. وهذه الشعوب أشد الغزاة وحشية وهمجية قد حطوا تكراراً على السواحل منذ عام ١٥٤٢ وقد تدفقوا من الداخل واحتلوا الإقليم بأكمله. وهم نظروا في الإنسان في قوة وعيه ومجّدوا هذا حتى تكون هناك قدرة للقتل بأي شئ غامض مثل قوة الطبيعة.

---

(١٦) في جنوب أثيوبيا وشرق أفريقيا (المترجم).

وما يحدث هو أن هذا الشعب المريض حيث ثبت أن السحر ليس له تأثير يموتون على أيدي أصدقائهم. وبالطريقة نفسها فإن القبائل المتوحشة في أمريكا الشمالية يقتلون أيضاً المسنين الذين وصلوا إلى مرحلة العجز. ومعنى هذا أنه أمر لا يمكن أن نخطئه ألا وهو أن ذلك الرجل لا يجب أن يتلاشى بالطبيعة، بل ينال شرف تكريمه بإنهاء حياته بالأيدي البشرية. وهناك شعب آخر ـ مرة أخرى ـ يؤمن بأن كل شئ سيتم تدميره إذا ما مات كاهنهم المبجل موتة طبيعية. ومن ثم يجري إنهاء حياته بمجرد أن يصبح مريضاً وعاجزاً، وإذا كان الكاهن المبجل من جراء المرض فإنهم يؤمنون بأن شخصاً ما آخر قد قتله بالسحر، وعلى السحرة أن يحددوا القاتل. ومع موت الملك بصفة خاصة فإن عديداً من الأشخاص يُقتلون واستناداً إلى مبشر في الأزمنة الأقدم فإن هذا يجري على أساس أن شيطان الملك هو الذي قُتل.

على هذا ـ إذن ـ يكون الشكل الأول للديانة، والذي لا يمكن أن يكون حقاً في الحقيقة مما يستحق أن يسمى ديناً. فالدين ينتسب من الناحية الماهوية للخطة الموضوعية، وهذا يعني أن القوة الروحية تظهر نفسها على أنها حالة (للكلي) في تناسب مع الوعي الذاتي، للفرد، للوعي التجريبي الجزئي.

وهذه الموضوعية هي مَلْمَحُ ماهوي يتوقف عليه كل شئ. وإلى أن يكون ماثلاً يبدأ الدين، يوجد (إله)، وحتى في أسوأ حالة توجد على الأقل بداية له. إن الجبل أو النهر ليس في طابعه باعتباره هذه الكتلة الجزئية من الأرض، باعتباره هذا الماء الجزئي هو (ما هو إلهي)، بل هو حالة لوجود (ما هو إلهي)، حالة وجود (موجود) كلي ماهوي. ولكننا لا نجد مثل هذا بعد في الدين. إنه الوعي الفردي باعتباره هذا الوعي الجزئي، وبالتالي السلب الخالص (للكلي) هو الذي له قوة هنا، ليس إلهاً في الساحر، بل الساحر نفسه هو مداوٍ وقاهر للطبيعة. وهذه هي ديانة العاطفة، والتي لا تزال لا متناهية لذاتها، ومن ثم تكون جزئية حسية ومتيقنّة من ذاتها. ولكن في ديانة السحر يوجد من قبل تمييز أيضاً للوعي التجريبي الفردي للشخص الذي يتعامل بالسحر عن ذلك الشخص في طابعه كممثل (لما هو كلي)، وبفضل هذا من السحر تتطور ديانة السحر.

(ب)

الخصائص الموضوعية

لديانة السحر

مع التفرقة بين الجزئي والكلي بصفة عامة تدخل علاقة الوعي الذاتي في الموضوع، وهنا يجب التمييز بين مجرد النمو الشكلي عما هو حقيقي. إن التموضع الشكلي هو أن القوة الروحية - (الإله) - يعرف على أنه موضوعي بالنسبة للوعي، والتموضع المطلق يعني أن (الإله) موجود، وأنه (معروف) على أنه موجود في ذاته ولذاته، استناداً إلى تلك الخصائص التي تمت بصفة ماهوية (للروح) في طبيعتها الحقة.

وما علينا أن نتناوله في المقام الأول هنا هو التموضع الصوري فحسب. والعلاقة هنا علاقة ثلاثية.

١ - الوعي الذاتي ذو الطابع الذاتي، أي الروحية الذاتية هي ولا تزال السيدة والحاكمة - هذه القوة الحية، هذه القوة الواعية الذاتية، الاصطباغ المثالي للوعي الذاتي كقوة أو كقدرة لا يزال يعمل ضد الموضوعية الضعيفة، وتكون له التفوقية.

٢ - الوعي الذاتي المصطبغ بالطابع الذاتي للإنسان يجري تصوره على أنه معتمد على الموضوع. إن الإنسان - كوعي مباشر - لا يمكن أن يتصور نفسه إلا على أنه فحسب معتمد على حالة عرضية، وهو عن طريق الانحراف عن حالة وجوده العادية فحسب يصل بالفعل إلى حالة الاعتمادية التبعية.

وبين الشعوب البسيطة في حالة الطبيعة، بين البدائيين، فإن هذه الاعتمادية التبعية ليست لها إلا أهمية واهنة. إنهم يملكون ما يريدونه، وما هم في حاجة إليه بالنسبة لهم، ينمو من أجلهم، ولهذا لا يعدون أنفسهم على الإطلاق أنهم في حالة من الاعتمادية التبعية. إن احتياجاتهم هي احتياجات بالصدفة فحسب وإلى أن يتطور الوعي تطوراً أبعد عندما يفقد الإنسان والطبيعة مصداقيتهما المباشرة وطابعهما الوضعي يتأتّى تصور على أنه شئ شرير، شئ سلبي، يتأتّى اعتماد الوعي، فيتبدى سلبياً بالنسبة لموضوعه أو (الآخر). وإلى أن يجري تصور الإنسان باعتباره (ماهية) يصبح (الآخر) -

الطبيعة ـ من الناحية الجوهرية ـ مجرد شئ سلبي.

٣ ـ لكن هذه السالبية تظهر نفسها على أنها فحسب نقطة انتقال أو تحول. والروحانية أيضاً وكذلك الإرادة الطبيعية، الروح التجريبية المباشرة، الإنسانية، تدرك نفسها في الديانة على أنها ماهوية وتصل إلى أن ترى أن الاعتماد على الطبيعة ليس هو طابعها الأساسي، بل أن تعرف نفسها باعتبارها (روحاً)، على أنها حرة. وبالرغم من أنه في أدنى مرتبة فإن هذا هو مجرد حرية صورية، إلا أن الإنسان يبدي إزدراء للاعتمادية التبعية، ويظل قائماً في ذاته ويؤكد ذاته ويطوّح بعيداً مجرد العلاقة الطبيعية، ويخضع الطبيعة لقوته الخاصة. وفي مرحلة أخرى فإن ما يقوله في ديانة أخرى يكون خيراً : «إن الإله يرتعد مع رعده (هو)، ومع هذا لا يجري تبينه. لكن الإله يستطيع أن يفعل شيئاً أفضل من مجرد الارتعاد، إنه يستطيع أن يُجلِّي نفسه. إن (الروح) لا تسمح لنفسها بأن تتشخصن بالظاهرة الطبيعية. والعلاقة الأسمى هي علاقة العبادة الحرة، عندما يطلق القوة المتحكمة بحرية، ويدركها (كماهية)، وليس كشئ غريب على طبيعته.

لهذا، إذا نحن نظرنا في هذه السيرورة المتموضعة بشكل أدق نجدها من جهة قائمة في هذا: إن الوعي الذاتي يتمسك بذاته كقوة على الأشياء الطبيعية، ومن جهة أخرى في هذه الموضعة لا توجد مجرد الأشياء الطبيعية لها، بل إن (الكلّي) يبدأ في التأتّي إلى الوجود فيها، وهي تجاهه بالتالي تتخذ موقف العبادة الحرة.

لهذا، إذا نحن تبينّا سيرورة الاصطباغ التموضعي (الكلي) وهو يتواصل عندما لا يزال داخل مجال السحر، فسوف نتبين أن الوعي بالموضعة الماهوية الحقة ـ وإن كانت لم تتطور بعد ـ تشرع الآن فيها، إن الوعي بالقوة الكلية الماهوية يبدأ. والسحر يجري استبقاؤه ولكنه مصاحب بإدراك حسي بموضعة مستقلة ماهوية، إن ما يعرفه الوعي الذي يستخدم السحر كمبدأ أقصى ليس هو نفسه، بل القوة الكلية أو الإمكانية المقتدرة في الأشياء. إن الإثنين مختلطان، وإلى أن تحدث العبادة الحرة كوعي بالقوة الحرة تنبثق من مجال

السحر وإن كنا لا نزال نجد أنفسنا داخل نطاق ديانة الطبيعة. إن السحر قد وجد بين كل الشعوب، وفي كل حقبة، وعلى أي حال مع سيرورة الاصطباغ التموضعي يتأتّى توسط في أسمى مراحله حتى أن (الروح) هي الفحوى الأسمى، القوة فوقه، أو الفاعل الذي يقوم بالتوسط مع السحر.

إن الوعي الذاتي هو العلاقة مع الموضوع، حيث لا يعود الوعي الذاتي وعياً ذاتياً مباشراً، أي قابعاً داخل ذاته، بل يجد إشباعه فيما هو غير ذاته، بتوسط (آخر) ومن خلال (آخر) كمتنفّس له. إن لا تناهي العاطفة يظهر نفسه كلا تناه متناه لأنه مقيد عن طريق التأمل داخل حدود قوة أعلى. إن الإنسان يفتح معتقله، وبإفناء جزئيته يخلق الإشباع الكامل لنفسه في (ماهيته) ويوحّد نفسه مع نفسه باعتباره (ماهية)، ويحرر نفسه عن طريق الحالة السالبية لنفسه.

إن التوسط حيث أنه يعرض نفسه لنا أولاً في شكل خارجي، يتخذ الوسط موضعاً، كما هو الحادث بالفعل، عن طريق (آخر) يظل خارجياً. وفي السحر - كسحر - يمارس الإنسان قوة مباشرة على الطبيعة. هنا هو يمارس قوة غير مباشرة عن طريق شئ، عن طريق تعويذة (١٧).

فإذا نظرنا إلى لحظات التوسط على نحو أدق نجد أنها هي:

١ - العلاقة المباشرة هنا هي أن الوعي الذاتي (باعتباره وعياً ذاتياً روحياً يعرف نفسه على أنه القوة المتحكمة في الأشياء الطبيعية وهذه بدورها هي قوة بين نفسها. لهذا فهي من قبل تأمّل أبعد ولا تعود علاقة مباشرة، حيث (الأنا) كوحدة تواجه الأشياء الطبيعية. والشكل التالي للكلية الذي تصل إليه بالتأمل هو أن الأشياء الطبيعية تظهر وكأن الشئ الواحد داخل الشئ الآخر، وتكون في علاقة مع شئ آخر حتى أن الشئ يُعرف عن طريق الآخر ويكون له معناه

(١٧) هنا يحسن أن نتذكر التعبير القرآني العظيم تشخصياً للسحر بقول الحق سبحانه تعالى: «فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم» (الأعراف/ ١١٦). (المترجم)

كعلة ومعلول حتى أنها - في الواقع هي من الناحية الماهوية في حالة العلاقة. وهذه العلاقة هي من قبل شكل من الاصطباغ المتموضع (للكلي) وذلك أن الشئ لا يعود وحده، إنه يتجاوز ذاته، إنه يعطي ذاته وجوداً صادقاً فيما هو غير ذاته، والشئ يصبح أكثر اتساعاً بهذه الطريقة. في العلاقة الأولى (أنا) أكون الاصطباغ المثالي للشئ، القوة المهيمنة عليه، والآن - على أي حال - عندما تطرح الأشياء موضوعياً فإنها هي نفسها القوة في علاقتها التبادلية مع آخر، إن الشئ هو ذلك الذي يطرح الآخر على نحو مثالي. وهذا مجال السحر غير المباشر من خلال وسيلة بينما السحر الذي أشير إليه أولاً كان سحراً مباشراً.

إن هذا هو نوع من الاصطباغ المتموضع الذي هو مجرد صلة الأشياء الخارجية، وهو يعني أن الذات لا تأخذ لذاتها القوة المباشرة على الطبيعة، بل على الوسيلة وحدها. وهذا السحر التوسطي ماثل في كل الأزمان وبين كل الشعوب. وأشكال التداوي التعاطفية تنتمي لهذا النوع من السحر. فهي وسيلة موضوعها هو إيجاد نتيجة في شئ مختلف تماماً، إن لدي الذات وسيلة في يده، وانتاج هذا هو مجرد نيّته، مجرد هدفه. إن (الأنا) هي الساحر، لكنها تقهر الشئ عن طريق الشئ نفسه. في السحر تظهر الأشياء نفسها على أنها مثالية. إن الاصطباغ المثالي هو هكذا خاصية تنتمي إليها كأشياء، إنها صفة موضوعية، تتأتى للوعي عن طريق الممارسة التامة للسحر، وهي نفسها مطروحة فحسب، مستخدمة فحسب. إن الانفعال يهيمن على الأشياء بطريقة مباشرة. والآن - على أي حال - يتأمل الوعي ذاته في ذاته، ويدسّ الشئ نفسه على أنه الفاعل المدمر بين ذاته والشئ، على حين أنه يظهر ذاته على أنه خدعة أو مكرم في عدم مزْج نفسه بالأشياء ونزاعها. والتغير الذي يتأتى يمكن أن يعتمد بمعنى ما على طبيعة الوسيلة المستخدمة، لكن الشئ الرئيسي هو إرادة الذات. وهذا السحر التوسطي منتشر انتشاراً واسعاً، ومن الصعب تحديد حدوده وتحديد ما الذي هو داخل فيه وما ليس بداخل فيه. إن مبدأ السحر هو أن العلاقة بين الوسيلة والنتيجة ليست معروفة. إن السحر موجود في كل مكان حيث أن هذه العلاقة ماثلة فحسب بدون أن تُفهْم. والشئ نفسه تتأتّى ثماره أيضاً فيما يتعلق بالأدوية في مئات الحالات، وكل ما لدينا حقاً لكي نعمله هو أن نلجأ إلى التجربة. والبديل الآخر هو المسار

العقلاني، ألا وهو الحصول على معرفة بطبيعة العلاج، ومن ثم نستخلص التغيير الذي يحدثه.

لكن في الطب هناك رفض بأن نتبّنى خطة إحصاء النتيجة من طبيعة العلاج. كل ما يقال لنا ببساطة أن هذه الصلة توجد بالفعل، وهذه مجرد تجربة، وهي - على أي حال - تناقض نفسها بشكل لا متناه. ومن ثم نجد براون يعالج بالأفيون، بالنفتالين، بالروح الخ لما كان في السابق يُدَاوَى عن طريق علاجات من طبيعة مخالفة تماماً. لهذا من الصعب إقرار حدود العلاقة المعروفة والمجهولة. وطالما نحن هنا في حضور تأثيرات تتم عن طريق أشخاص أحياء على ما هو حي، ولا نعود نتعامل مع التأثيرات التي تنجم بما هو روحي على ما هو جسماني، فإن هناك علاقات ماثلة لا يمكن نكرانها والتي مع هذا - طالما أن التصور الأعمق لهذه العلاقة مجهول - لا تزال تبدو مبهمة كسحر، أو كمعجزة. وهكذا في المغناطيسية نجد أن كل شئ عادة ما يسمى علاقة كيف، فإذا نظرنا إلى الأمر بالطريقة العادية فإنها علاقة لا يحدث لها استيعاب شامل.

فإذا كان مجال التأمل في السحر قد ولجناه مرة، فإن البوابة الهائلة للخرافة قد انفتحت، ومن ثم فإن كل تفصيلة للوجود تصبح ذات دلالة، لأن كل ظرف له نتائجه، له غاياته، كل شئ يجري بتوسطه وهو يتوسط، كل شئ يُحْكَم وهو محكوم : إن ما يفعله الإنسان يتوقف بالفعل بالنسبة لنتائجه على الظروف، إن ماهيته وأهدافه إنما تتوقف على ظروف معينة. إنه يعيش في عالم خارجي، وسط تنوع من العلاقات الخاصة بالعلة والمعلول، والفرد ليس إلا قوة حاكمة إلى المدى الذي تكون له قدرة على القوى الجزئية المرتبطة به هكذا. وطالما ظلت هذه العلاقة غير محددة والطبيعة المحددة للأشياء لا تزال مجهولة فإننا نطفو على حالة من العرضية المطلقة. ولما كان التأمل ينفذ إلى نطاق العلاقات هذا فإنه يسود الاعتقاد بأن الأشياء تستند الواحدة إلى الأخرى في علاقة من التبادلية.

هذا الاعتقاد صحيح تماماً، لكن القصور هنا هو أنه لا يزال تجريدياً، وبالتالي فإن الطابع الخاص المحدد للفعل، الحالة الدقيقة للعمل، الطبيعة الحقة لعلاقة الأشياء بالأشياء الأخرى - كل هذا ليس ماثلاً بعد فيها. مثل هذه

العلاقة توجد، لكن طابعها الحق ليس معروفاً بعد، وعلى هذا فإنّ ما هو ماثل هو الطابع العرضي، تعسفية الوسيلة. ومعظم الناس في جانب من طبيعتهم في هذه الحالة، والأمم تنشغل بوجهة النظر هذه على نحو يظهر أن هذا الجانب هو بالنسبة لهم الجانب الأساسي، القوة التي تحكم رغباتهم، حالتهم الفعلية، نمط وجودهم.

وعندما يتصرف الناس وفق مبدأ تجريدي، فإنه يُعْطَي مدى حراً لعنصر التحديد. وهذا ينطبق على التنوع الذي لا نهاية له للتعاويذ. إن العديد من الأمم تستخدم السحر فيما يتعلق بكل شئ يأخذونه على عاتقهم. والتعويذة عند البعض تفيد عندما يوضع أساس منزل لكي تكون السكنى سكنى سعيدة، ويمكن أن تكون بمنأى تماماً عن أي خطر. وهناك ربع مساحة قبة السماء محدد الاتجاه، هو مسألة ذات أهمية هنا. في وقت زمن البذار أيضاً يجب اللجوء إلى تعويذة لضمان الحصاد الطيب. والعلاقات مع الآخرين، الحب، الكراهية، السلام، الحرب، تحدث باستخدام مثل هذه الوسيلة، وعلاقة هذه الأمور مع النتائج مجهولة يجب اتخاذ وسيلة أو أخرى من هذه الوسائل. إن أي شئ عقلاني لا يجب أن يقابل به في هذا المجال، ومن ثم ليس هناك المزيد الذي يمكن أن يقال بعد عن المسألة. ومن المعتاد أن ننسب إلى كل الشعوب بصيرة عظيمة بالطريقة التي تعمل بها الأعشاب والنباتات الخ في حالات المرض وما شابهها. إن العلاقة الترابطية الحقة قد توجد هنا، ولكن العلاقة يمكن بكل سهولة أن تكون مجرد علاقة تعسفية.

إن الفهم يأخذ في الوعي بأن هناك علاقة، لكن طابعها الحق مجهول على الفهم. إنه يحط على الوسيلة، على التخيل، ويسترشد بغريزة حقة أو زائفة، يطرح القصور في المبدأ التجريدي، يقدم تحددية فيه ليست مغروسة بالفعل في طبيعة الأشياء نفسها.

٢ ـ إن محتوى السحر المباشر في شكله الأقدم يجب أن يتناول الأشياء التي يقدر عليها الإنسان لكي يمارس القوة المباشرة. هذا الشكل الثاني ـ مرة أخرى ـ قائم على علاقة بالأشياء التي ينظر إليها بالأحرى على أنها مستقلة، ومن ثم كقوة، حتى أنها تبدو للإنسان على أنها شئ مختلف عنه، ولا تعود تحت سيطرته.

فعلى سبيل المثال، الشمس، القمر، السموات، البحر هي أشياء طبيعية مستقلة من هذا النوع. إنها قوى أو قدرات، هي أشياء عظيمة فردية أو أولية، تبدو للإنسان على أنها تواجهه بطريقة مستقلة تماماً. وإذا كان الوعي الطبيعي في هذا المجال لا يزال يرجع إلى نقطة انطلاق العاطفة الفردية فإنه - إذا ما تحدثنا بسداد - لا توجد أي علاقة بهذه الأشياء كأجزاء من الطبيعة الكلية، إنه لا يوجد بعد إدراك حسي بشموليتها، وهنا يكون التعامل مع الوحدات وحدها. ومسارها، ما تنتجه، هو النتاج الموحد، وحالة الفعل مضطردة. وعلى أي حال فإن الوعي الذي لا يزال يؤول إلى نقطة انطلاق الوحدة الطبيعية وبالنسبة لها فإن الدائم ليس لديه أي اهتمام، ويضع نفسه في علاقة بها وفق رغباته ومصالحه العرضية فقط، أو طالما يبدو فعلها على أنه عرضي.

ومن خلال هذه الوجهة للنظر فإن الشمس والقمر لا يهمان الإنسان إلا في إطار أن يحدث لهما كسوف وخسوف ولا يهتم الإنسان بالأمر إلا عندما تكون هناك زلازل. إن (الكلي) لا يوجد بالنسبة له، إنه لا يستشعر رغباته، إنه بدون اهتمام بهذا، والنهر لا يهمه إلا عندما يريد أن يعبره والاهتمام النظري لا وجود له هنا. بل الموجود فحسب هو العلاقة العملية المتصلة بالاحتياجات العرضية. إن الإنسان المفكر مع ثقافته الأرقى لا يوقر هذه الأشياء في جانبها ككليات روحية، كما أنه لا ينظر إليها على أنها تمثل ما هو ماهوي. إن الإنسان لا يوقرّها في ذلك المجال الأول بالمثل لأنه لم يتأت له بعد إلى الوعي (بالكل) الذي هو في هذه الأشياء. وعند هذه النقطة الأخيرة لم يصل بعد إلى كلية كل ما هو موجود، وبالنسبة لوجهة النظر الأسبق فإن الوجود الطبيعي لا تعود له أي مصداقية بالنسبة له. ولكن في وسط هاتين الوجهتين من النظر تتبدى قوى الطبيعة (ككل)، وبالتالي على أنها تملك قدرة متحكمة في العلاقة بالوعي الجزئي التجريبي. مثل هذا الإنسان يمكن أن يخاف منها في الزلازل أو الفيضانات أو الخوف أو الكسوف وقد يقوم بأدعية أو يتضرع إليها، وهي تبدو لأول مرة على أنها قوة، وبالنسبة للبقية فإنها تتبع مسارها العادي، ومن ثمّ فهو لا يريد أن يتعامل معها. ولكن التوسل أو التضرع من هذا النوع هو من أنوا ع المناشدة لاستحضار الأرواح أيضاً، إننا نستخدم الكلمة للمناشدة بمعنى التضرع. والإنسان عندما ينشد يقّر بأنه واقع في قوة شئ آخر. ولهذا

غالباً ما يكون من الصعب التضرع أو الابتهال، لأنه بهذا الفعل عينه أعترف بسيطرة الإرادة المتعسفة للآخر بالنسبة لنفسي. ولكن المطلوب هنا هو أن المعلول، التضرع، سوف يكون في الوقت نفسه قوة تُمارَسَ على الآخر. هذان الأمران المتشابكان : الإقرار بتفوّقية الشيء من جهة، ومن جهة أخرى الوعي بقوتي بالتمشي مع ما أرغب فيه وهو أن أمارس التفوقية على هذا الشيء. وهكذا نرى شعوباً تضحي لنهر إذا أرادوا أن يعبروه، أو يقدمون الهبات للشمس إذا ما انكسفت. إنهم يستخدمون القوة بهذه الطريقة للتضرع، والوسائل مقصود بها أن تمارس تعويذة على قوة الطبيعة ـ مقصود بهذا انتاج ما تريده الذات. والمرجعية المتضخمة هكذا لأشياء الطبيعة هذه ملتبسة تماماً، إنها ليست مرجعية خالصة، بل هي مرجعية مختلطة بالسحر.

وفي ارتباط بهذه المرجعية للأشياء الطبيعية، قد يحدث أن هذه الأشياء يجري تصورها على شكل أكثر ماهوية على أنها (الجن)، فمثلاً، يمكن التفكير في الشمس على أنها عبقرية، أو ربما تكون لدينا عبقرية النهر الخ. هذا نوع من المرجعية فيها لا يكف الإنسان ولا يتوقف عند جزئية الشيء، بل بالعكس، إنها الكلية هي التي أمام العقل، وهذه الكلية هي المرجعية. ولكن بينما هذه الكلية أيضاً يجري هكذا تصورها كما في الشكل الكلي وتبدو كقوة، فإن الإنسان يمكنه ـ بصرف النظر ـ أن يحتفظ بوعي كونها القوة حتى على هذا الجن، إن محتواها أفقر، ليس إلا الموجودات الطبيعية، إنها لا تزال تستمر تحيا مجرّد حياة طبيعية، والوعي الذاتي قادر ـ هكذا ـ على أن يعرف نفسه كقوة عليها.

٣ ـ المرحلة التالية في سيرورة الاصطباغ المتموضع نصل إليها عندما يدرك الإنسان ويجد قوة مستقلة خارج نفسه فيما له حياة. والحياة ـ حتى قوة الحياة في شجرة ـ وأكثر في حيوان، هي مبدأ أسمى من طبيعة الشمس أو النهر. وهذا هو السبب الذي يتأتّى من أنه بين عدد كبير جداً من الشعوب نجد أن الحيوانات يجري تبجيلها على أنها آلهة. وهذا يتبدى لنا حيث الشكل الأقل جدارة للعبادة ـ بل كأمر واقع ـ فإن مبدأ الحياة أسمى من الشمس.

إن الحياة الحيوانية هي شكل أكثر سمواً وهي الشكل الأصدق عن أي موضوع طبيعي موجود، وبتبجيل أقل للحيوانات المبجلة كآلهة أكثر من الأنهار

والنجوم، الخ. إن حياة حيوان تعطي أمارة على استقلال فعال للذاتية، وهذه هي النقطة الأسياسية هنا. والوعي الذاتي هو الذي يجعله الإنسان موضوعياً بالنسبة له، والحياة هي الشكل، حالة الوجود والتي هي دون شك أكبر شئ قريب من الحياة الروحية. والحيوانات لا تزال تُعْبد من قِبَل عديد من الشعوب وخاصة في الهند وأفريقيا. والحيوان له استقلال هادئ، له حيويته التي لا تطيح بذاتها بعيداً، ولديه أفضلية لهذا أو ذاك، إن له حركة تعسفية عرضية، ولا تخضع للفهم، لديه شئ سري في أنماط فعله، في تعبيراته، إنه حي، ولكنه ليس مستوعباً بالنسبة للإنسان تجاه الإنسان. وهذه الأسرارية تشكل العنصر الإعجازي بالنسبة للإنسان، حتى أنه قادر على أن ينظر للحياة الحيوانية على أنها أرقى من حياته. والحيات لا تزال تلقى التوقير بين اليونانيين، ومنذ العصور السحيقة وهي جذابة وموضع الإعجاب ويجري تقديرها على أنها تعويذات جيدة. وعلى الشاطئ الغربي لأفريقيا توجد حية في كل بيت، وأكبر جريمة هي قتلها. والحيوانات من جهة تحظى بالتبجيل ومن جهة أخرى بالرغم من هذا خاضعة لأشد أنواع التعامل من الناحية الهوائية فيما يتعلق بالتبجيل الذي يتبدى لها. والزنوج يستخدمون أي حيوان يأتي أولاً في يدهم على أنه موضع افتتانهم، وهم ينحّونه جانباً إذا لم يقدم التأثير المرغوب ويتخذون لهم حيواناً آخر.

على هذا النحو تكون الخاصية الماهوية لعبادة الحيوان، إنها توجد طالما أن الإنسان وما هو روحي فيه لم يتصورا بعد نفسيهما في ماهيتهما الحقة. إن حياة الإنسان هي هكذا مجرد استقلال حر. وفي هذا المجال من فهم الوعي الذاتي الفردي الذي لا يدرك سواء في ذاته أو خارج ذاته الروحانية الموضوعية الكلية، لا يدرك أن الدلالة لم تُمْنح بعد للمخلوق الحي، فيلقى التقدير أو العبادة، مما يقتضيه فيما بعد في فكرة تقمص النفوس. هذا التصور العام قائم على فكرة أن روح الإنسان ذات طابع ديمومي، ولكي يوجد في تلك الديمومة فإن الأمر يقتضيه شكلاً تجسيدياً، وطالما أنه ليس الآن شكلاً إنسانياً فإنه يتطلب شكلاً آخر، والشكل الأكثر ارتباطاً هنا هو بالتالي شكل الحيوان. وفي عبادة الحيوانات التي ترتبط بتقمص النفوس فإن هناك لحظة هامة وماهوية هي أن هناك فكرة عنصر روحي ساكن يربط نفسه بهذه الحياة المتقمصة حتى أن هذا بالضبط هو الذي موضع التبجيل. هنا، في هذا

المجال، حيث الوعي الذاتي المباشر هو العنصر الأساسي، فإن الحياة هي بالمعنى العام فحسب، على أي حال فقط هي التي موضع التبجيل. وهذه العبادة ـ لهذا ـ ذات طابع عرضي، وتربط نفسها الآن بهذا الحيوان، وتربط نفسها في آن آخر بحيوان آخر. وتكاد كل رغبة غير مكتملة هي مجال تغير جديد. زيادة على ذلك فإن أي نوع من هذا الشئ هو المستهدف هنا ـ وثن مصنوع، جبل، شجرة، الخ. وكما يشعر الأطفال بدافع للعب، ويشعر البشر بدافع لتزيين أنفسهم، هناك دافع أيضاً أن يكون هناك شئ أمام المرء كموضوع مستقل وقوي، وأن يكون هناك وعي بترابط تعسفي ممكن أن ينفك بسهولة شأنه في هذا شأن الطابع الأكثر دقة للشئ يبدو لأول وهلة أنه بلا نتيجة.

وبهذه الطريقة برزت العبادة الصنمية. إن «الصنم» هو تشويه لكلمة برتغالية ويصبح معناها مماثلاً لكلمة «الوثن». والصنم قد يعني أي شئ من عمل منحوت، قطعة من الخشب، حيوان، نهر، شجرة، الخ. وبالمثل توجد أصنام لكل الشعوب وأصنام لكل فرد خاص.

والزنوج لديهم تنوع كبير من الأوثان، لديهم أشياء طبيعية يتخذونها أصناماً لهم. وأول حجر يكون في متناول اليد، جراد، الخ هذه هي الآلهة الحارسة وهم يتوقعون أن يستمدوا منها الفأل الحسن، وهذه هي قوة لا متناهية مجهولة خلقوها بأنفسهم بطريقة مباشرة. وعلى هذا إذا أصابهم أي شئ غير حسن ولا يجدون الصنم مفيداً فإنهم ينحونه جانباً ويختارون شيئاً بدلاً منه. وإن الشجرة والنهر والأسد والنمر هي أصنام قومية شائعة. فإذا حدث سوء حظ مثل الفيضانات أو الحرب، فإنهم يغيرون إلههم. إن الصنم معرض لتغييره، إنه يتدنّى إلى مستوى الوسيلة لإحداث شئ للفرد، ونحن نجد نهر النيل عند المصريين هو ـ بالعكس ـ شئ مختلف، إنه شئ (إلهي) يشترك فيه الناس جميعاً، إنه قوتهم الحاكمة الجوهرية الدائمة، فعليه يتوقف وجودهم.

إن الشكل الأقصى الذي تتجسّد فيه الروحانية المستقلة هو من الناحية الماهوية الإنسان نفسه ـ شكل حي مستقل من الوجود والذي هو روحي. والتبجيل له هنا موضوعه الماهوي، وبالنسبة للموضوعية فإن المبدأ يتخذ له ظهوره أنه ليس كل وعي فردي بالصفة هو الذي له قوة التحكم في الطبيعة،

بل هناك أشخاص حاكمون مفردون، يتطلعون إليهم ويبجلونهم على أنهم الروحية المجسّدة. وفي الوعي الذاتي القائم الذي لا تزال له قوة، فإنه هو الإرادة، إنه المعرفة بالمقارنة مع العلاقة الواقعية بالآخرين وفي العلاقة الواقعية يتواجد ما يحكم والذي يظهر نفسه على أنه ضروري ماهوياً متعلق (بالآخر)، على أنه نقطة محورية بين العديدين. وهنا ـ لهذا تتخذ قوة روحية لها ظهوراً على أن يُنْظر إليها على أنها موضوعية، ومن ثم فإن المبدأ يظهر على نحو يكون هو حالة لفرد أو للبعض على أنها فريدة بالمرجعية مع الباقي ومن ثم نجد إنساناً واحداً هو ساحر، أو بعض الناس هم سحرة، ويجري النظر إليهم على أنهم القوة الأعلى الماثلة بالفعل. وهؤلاء عادة أمراء، ومن ثمّ ـ على سبيل المثال ـ فإن إمبراطور الصين هو الفرد الذي له هيمنة على الناس، وفي الوقت نفسه تكون الهيمنة على الطبيعة والأشياء الطبيعية. ولما كان الأمر أمر وعي ذاتي يلقى التبجيل فإن هناك تفرقة تتبدى هنا في التو بين ما هو عليه الفرد في طبيعته الماهوية وما له من وجهة نظر وجوده الخارجي. وفي الوجهة من النظر فإن الفرد هو رجل مثل الرجال الآخرين. لكن اللحظة الماهوية أو العنصر الماهوي هو الروحية بصفة عامة، ويكون هذا للنفس أو باستقلال في مقابل الحالة العارضة الخارجية للوجود. وتظهر هنا تفرقة ذات طابع أكبر كما سوف نتبين فيما بعد وتبرز تماماً عند الرهبان البوذيين الذين يعرف كل واحد منهم باسم اللاما. إن أول ما يتخذ له وصفاً أن تُطرح تفرقة بين الأفراد كأفراد وبينهم كقوى كلية. هذه القوة الروحية الكلية وقد جرى تصورها على أنها قائمة وفق جدارتها تطرح فكرة (الروح الحارسة)، فكرة إله هو ـ مرة أخرى ـ له شكل حسي في الفكرة المكوَّنة عنه، والفرد الحي الفعلي هو حينئذ كاهن قبَل هذا المعبود. وعلى أي حال فعند هذه الوجهة من النظر فإن الكاهن والإله غالباً ما يصبحان مترادفين. إن حياته الباطنية قد تَتَأَقْنَمُ أو تتخذ شكل أقنوم يجتمع فيه المادي والروحي، وعلى أي حال، هنا، فإن القوة الماهوية للروحي والوجود المباشر لم ينفصلا بعد الواحد عن الآخر، ومن ثم فإن هذه القوة الروحية هي مجرد فكرة ظاهرية. إن الكاهن، الساحر، هو الشخص الرئيسي، حتى أنهما من الناحية الفعلية يمثلان أحياناً شخصين منفصلين، لكن إذا تأتّى للإله أن يعبر عن نفسه خارجياً، يصبح قوياً، يقرر الخ، فإنه لا يفعل هذا إلا على أنه كائن إنساني حقيقي محدد، وهذا الواقع يمد الإله

بقوته. وهؤلاء الكهنة أحياناً لديهم همينات فعلية على أنفسهم أيضاً، فإذا تمايز الكاهن والأمير الواحد عن الآخر، فإن الإنسان من جهة يجري تبجيله على أنه (الإله) ومن جهة أخرى يضطر إلى أن يفعل ما يقتضيه الآخرون منه. إن الزنوج الذين لديهم سحر، ليسوا في الوقت نفسه مهيمنين، يرغمونهم ويضربونهم إلى أن يصبحوا طائعين إذا رفضوا استخدام تمائمهم السحرية وهم لا ينكسفون من فعل هذا.

وسوف نتبين كيف أن الفكرة تسري عبر الأديان المختلفة حتى أن (ما هو روحي) له حضوره في الإنسان، وأن الوعي الإنساني هو من الناحية الماهوية حضور الروح. هذه الفكرة تنتمي بالضرورة إلى أقدم فئة من المبادئ، وهي ماثلة أيضاً في الدين (المسيحي)، ولكن في شكل أعلى - كما هو الحادث بالفعل - بحدوث تقمص. إن الدين (المسيحي) يفسرها ويتقمصها.

وفي حالة الكائن الإنساني فإن الحالة التي فيها يجري إحراز موضوعية هي حالة مزدوجة. الأولى التي فيها يتخذ الإنسان وضع التفرد ضد ما هو آخر غير نفسه، الحالة الثانية هي الحالة الطبيعية ألا وهي سلب ما هو زماني منه، وهذه الحالة الطبيعية هي الموت. والموت يطيح بما هو زماني، بما هو مؤقت في الإنسان، لكن ليست له قوة أو هيمنة على ما هو موجود وجوداً ماهوياً. فإذا كان الإنسان لديه بالفعل مثل هذا النطاق داخل نفسه نظراً لأنه يوجد في حقه، لا يستطيع عند هذه النقطة وهي تدخل في الوعي، أن يملك الوعي الذاتي وهو لا يتملّك بعد المنحى الخالد لروحه. إن سلب ما أشير له لا يجب التعامل إلا مع الوجود الحسي للفرد، والحالة الوضعية المتبقية هي الكلي لطابعه الجزئي، لحضوره الحسي، هو - من الجانب الآخر - هو الذي يستبقيه. وعلى أي حال ليس لهذا الشكل الحقيقة، لكن ما هو متبق للفرد لا يزال له شكل الوجود الحسّي الكلي. وإن تبجيل الموتى هو لهذا لا يزال ضعيفاً تماماً، وإن محتواه ذو طابع عرضي. إن الموتى هم قوة، إلاّ أنهم قوة ضعيفة. والجزء الدائم من الموتى، وهو جزء هو في الوقت نفسه مادي بشكل واضح وهو ما

يمكن أن نسميه الجزء المادي الخالد الذي تمثله العظام [١٨]. ولهذا بين العديد من الشعوب فإن عظام الموتى تحظى بالتبجيل وهي تستخدم كأدوات للسحر. ويمكن في هذا الصدد أن نتذكر الآثار التذكارية وهناك حقيقة تذهب إلى أنه من ناحية فإن المبعوثين التبشيريين غيورون على معارضة هذا التبجيل للعظام، بينما من جهة أخرى يعزوون قوة أعظم لدينهم. ومن هنا يحكي أحد الكهنة أن الزنوج لديهم ضمادات تعد مع الدم البشري بالعملية السارية السحرية، ومن هنا تعزي قوة تمكين الإنسان من أن يتمسك بالأرض ضد الحيوانات المفترسة المتوحشة. وغالباً ما لاحظ أن الناس المزودين بمثل هذه الضمادات تمزقهم الحيوانات بينما أولئك الذين علقوا آثاراً تذكارية قد ظلوا دائماً محميين.

وبالنسبة لتمثيل هذه القوة فإن الموتى لهذا يتطلبون التبجيل، وهذا قائم في شئ لا يتجاوز إضفاء عناية معينة عليهم، وتزويدهم بالطعام والشراب. ومعظم الشعوب القديمة قد دفنت الطعام مع الموتى. وعلى هذا فإن فكرة الدائم الحق هي من النوع المتدني للغاية. كما يفترض أيضاً أن الموتى يعودون إلى العالم الراهن، أو ربما يكون الأمر أنهم اعتقدوا في جانب بوجود قوة سوف تنتقل للانتقام لإهمال العناية بهم، ومن جهة أخرى كما يعد من جانب السحر من خلال قوة الساحر، من الوعي الذاتي الفعلي، وبالتالي كقائم خاضع لهذا السحر. وسوف نضرب أمثلة قليلة للتدليل على هذا.

إن الكاهن الكايوتشيني [١٩] واسمه كافازي حسب ما جاء في كتاب صدر عام ١٦٩٤ والذي ظل لوقت كبير المصدر عن الكونغو يحكي قدراً كبيراً عن هؤلاء السحرة الذين يسمون السنغيليين، ولقد اشتهروا بشهرة كبيرة بين الناس وهم يزورونهم مجتمعين عندما يروق لهم أن يفعلوا هذا. وهم يفعلون هذا بين الحين والحين ويقولون إنهم مضطرون لهذا من جراء ما يرغمهم على هذا الشخص الميت أو ذاك الشخص الميت. وعلى القبيلة أن تقدم نفسها، وكل

(١٨) يلاحظ حتى أن العظام لا تبقى على حالها فلا خلود لها والنص في القرآن العظيم يقول: قال مَنْ يُحيي العظام وهي رميم» (يس/ ٧٨) (المترجم).

(١٩) في أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية لكن هيجل يورد الأمر من واقع كتاب قرأه أن هذا حدث في الكونغو (المترجم).

إنسان مزوّد بسكين والساحر نفسه يظهر وهو محمول في شبكة، وهي مرصعة بالأحجار الكريمة والريش، الخ. والناس المتجمعون يتقبلونه بالغناء والرقص وصيحات الفرح والمصاحبة بنوع همجي صاخب مزعج من الموسيقى مفروض أن تتمشى مع دخول الروح التي ابتعدت، وهو نفسه يرغم الروح على أن تدخل فيه. وهذا يتم إنجازه، وهو ينهض ويقوم بحركات على غرار الإنسان الممسوس، ويمزق الأردية وهو يدير حدقتي عينيه وهو يعض ويخمش ويمزّق نفسه، وبينما هو يفعل هذا يعبر عن رغبات الميت، ويرد على أسئلة أولئك الذين يستفسرون منه عن شئونهم. والميت الذي يتكلم يهدد الناجين بالكارثة والتعاسة ويتمنى لهم كل أنواع الحظ العاثر والتنديدات ضد نكران الجميل من جانب أقربائه حيث لم يقدم له أي دم بشري. ويقول كافازي : «وأداء الغضب الشيطاني يظهر نفسه فيه، وهو يصرخ بطريقة مخيفة ويأخذ الدم بالقوة الذي لم يعط له، ويمسك سكيناً، ويلفظ الدم في صدر أحد الأفراد، وهو يفسّخ الرؤوس ويبقر الأمعاء ويشرب الدم الذي يتدفق. وهو ينتزع الأجسام ويمزق اللحم على أولئك الحاضرين الذين يمزقونها بدون رحمة ولا ندم مع أنها قد تكون لأقرب أقربائهم، وهم يعرفون مسبقاً كيف سينتهي الأمر ولكنهم مع هذا يتجهون إلى الجمع وهم في ذروة الابتهاج.

«وأفراد قبيلة الجاجا يتخيلون أن الميت يشعر بالجوع والعطش. فإذا أصبح فرد منهم مريضاً أو بصفة خاصة إن كانت له رؤى ويرى أشباحاً وأحلاماً فإنه يبعث لأحد أفراد السينغيلّين ويستفسر منه وهذا السينغللي يتفحّص كل الظروف، والنتيجة هي أن الشبح يبرهن على أنه أحد أقاربه الميتين وهو حاضر هناك، ويقال له إنه يجب أن يذهب إلى سينغيللي آخر لكي يمكن صرفه، لأن كل سينغيللي له عمله الخاص. والسينغيللي الأخير يقتاده الآن إلى قبر الشخص الذي ظهر له، أو الذي هو سبب المرض. وهناك نجد أن الإنسان الميت يُسْحر وتساء معاملته ويُهَدّد إلى أن يدخل في السينغيللي ويكشف عما يرغب فيه لكي يتم الاعتراف به. هذا هو مسار الإجراء عندما يكون قد مات لمدة طويلة، أما إذا كان قد دفن حديثاً فإن الجسد يخرج من القبر، والرأس يُقطع ويوضع في العراء، والسيولة التي تخرج منه يجب أن تستخدم في جانب منها في الطعام في جانب المريض وفي جانب آخر توضع الضمادات عليه.

«والصعوبات الأكبر عندما لا يكون الميت قد دُفن، بل يكون قد التهمه الصديق أو العدو أو حيوان بري. فينطلق السينغللي ويقوم بتعزيمات وبعد ذلك يقول إن الروح قد دخلت جسد القرْد أو الطير الخ، ويدبر أمره ليحدث تأثيراً بأنه أمسك بالحيوان أو الطير. ثم يقتل الحيوان أو الطير، والشخص المريض يلتهمه ونتيجة هذا تفقد الروح كل حق في أن تكون أي شيئ».

وواضح مما سبق أنه طالما أن الأمر هو أمر الديمومة فإنه ما من قوة مستقلة حرة مطلقة تذعن للروح.

والإنسان كميت وهو ماثل في هذه الحالة من الديمومة وقد تملّك وجوداً خارجياً تجريبياً إنّما يتم استلابه منه، لكن طبيعته الوضعية الكلية لا تزال باقية له في هذا المجال، والاصطباغ المتموضع لا يزال المرجعية تماماً للحالة الخارجية للوجود لا تزال صورية على نحو شامل. وهي لا تكون قد وصلت بعد إلى (الماهوي) الذي يعد موجوداً، وما يتبقى في الخلف لا يزال هو طبيعة الإنسان العرضية. إن الديمومة نفسها التي تُعطى للميت هي صفة خارجية، إنها ليست تقمصية. وهو يواصل في أن يكون وجوداً عرضياً، في القوة، في أيدي الوعي الذاتي الحي، في يدي الساحر، حتى أن الساحر يمكن أن يسبب له الموت مرة أخرى وبهذا يموت موتة ثانية.

إن فكرة الخلود تتبدى مع فكرة (الله)، إنها تتطابق دائماً - بالاختصار - مع المرحلة التي عندها يتم التوصل إلى التصور الميتافيزيقي (الله). وكلما جرى تصور قوة الروحية بما يتفق مع محتواها في شكل أبدي زادت قيمة فكرة (الله) وكذلك فكرة روح الفرد الإنساني وخلود الروح. ومهما يتبدّ الناس ضعفاء، ومهما يتبدّ الناس عاجزين هنا فإنهم يظهرون على نحو ما ظهروا بين اليونانيين وعند هوميروس. في منظر أوديسيوس عند سيكس أسطقس وهو نهر الجحيم الرئيسي نرى كيف ينادي الموتى ويسلم معزة سوداء، وبمساعدة الدم وحده تتمكن الظلال من إحراز الذاكرة والحديث، إنها شغوفة بالدم، حتى أن الحيوية قد تدخل فيهم : ويسمح أوديسيوس للبعض بأن يشرب وهو يحجز بقية القوم في الخلف بسيفه.

وعندما تكون فكرة روح الإنسان من هذا الطابع المادي فإن الفكرة عن القوة المتحكمة تكون في طبيعتها الماهوية وتكون مادية بالتساوي.

والمثل الذي سبق اقتباسه في التو يُظهر لنا كم هي ضئيلة القيمة التي يكنها الإنسان ـ كفرد ـ لأولئك الذين عند هذه النقطة في المنظر. إن ازدراء الإنسان وإضاءة الإنسان عن طريق استغلال الآخرين ماثل بوضوح أيضاً بين الزنوج أيضاً في ظرف العبودية، ومع فكرة الخلود فإن الحياة تزداد، ويمكن للمرء أن يقترح أن العكس سيحدث، والحياة ساعتها ستقل قيمتها. ومن جهة فإن على هذا النحو بالفعل أيضاً ولكن من جهة أخرى فإن حق الفرد في الحياة يصبح في التو أكبر بكثير والحق يصبح لأول مرة عظيماً عندما يجري إدراك أن الإنسان حر ضمنياً أو في نفسه، في حقه. وكلا التحديدين، الوجود المستقل المتناهي الذاتي ووجود القوة المطلقة والتي بعد كل ذلك تظهر على نحو محدد كروح مطلق مرتبطان في ألصق حالة للغاية.

وفي هذا السياق ـ أيضاً ـ يمكن للمرء أن يفترض أن الإنسان لما كان ذا قيمة كبيرة باعتباره هذه القوة سيتم تناوله في مرجعية كبيرة هنا، ويكون لديه شعور بالكرامة. ولكن بالعكس، نجد أن الإنسان لديه هنا عدم قيمة كاملة، لأن الإنسان لا يملك الكرامة من خلال حب ما هو عليه كإرادة مباشرة، بل فقط بفعل أن لديه معرفة بشئ يوجد في ذاته ولذاته، وأنه يملك شيئاً جوهرياً، وفقط لأنه يخضع إرادته الطبيعية لهذا، ويحملها في تطابق مع هذا وحسب بإفناء العناد الطبيعي، ومن خلال معرفة أن (الكل) الذي يوجد في ذاته ولذاته هو (الحق) وبهذا ينال الكرامة، وحينئذ فقط تصبح الحياة ذاتها بالفعل أيضاً جديرة بشئ ما.

(ج)

العبادة في ديانة السحر

في مجال السحر حيث العنصر الروحي معروف على أنه موجود في الوعي الذاتي الجزئي فحسب، يمكن ألا تكون هناك مسألة العبادة كتبجيل حر لكائن روحي، لما له وجود موضوعي مطلق من ذاته. هنا نجد أن هذه العلاقة هي بالأحرى ممارسة التسيد على الطبيعة، حكم حفنة من الموجودات والواعية الذاتية على البقية ـ تسلّط الساحر على أولئك الذين لا يعرفون. وشرط هذا التسيد هو غيبته الحسية حيث الإرادة الجزئية تصبح منسية، متلاشية، والوعي الحسي المجرد يتكثف بأقصى درجة. والوسيلة المستخدمة لإنتاج الغيبوبة هي الرقص والموسيقى والصياح والجلبة بل وحتى المضاجعة الجنسية، وهذا هو المستوى الأعلى الذي يصبح العبادة، والخروج من هذا الشكل الأول للدراية هو أن (الروح) تتطهر من الناحية الخارجية، من المباشرة الحسية، والحصول على فكرة (الروح) (كروح) في التصور العادي وفي التفكير. والعنصر الهام في التقدم هو بالضبط الاصطباغ المتموضع (للروح)، أي حقيقة أن (الروح) تصبح موضوعية لها دلالة (الروح الكلية).

(٢)

انقسام الوعي داخل ذاته

الخطوة الأولى في التقدم هي عندما يتأتّى وعي (القوة) الجوهرية وعجز الإرادة المباشرة. وطالما أن (الله) هنا معروف على أنه (القوة المطلقة) فإن هذا ليس بعد دين الحرية، فبالرغم من أن الإنسان يرتفع بالفعل ـ من جرّاء بروز ذلك الوعي ـ فوق نفسه ورغم إن تمايز الوجود الماهوي (للروح) يظهر في التأثير فإنه لا يزال منذ أن يعرف هذا (الوجود) اللطيف على أنه قوة وليس يتشخْصن بعد فإن (الجزئي) هو شئ عرضي، مجرد سالبية أو إلغاء. إن كل شئ يستمر عن طريق هذه القوة، أو، بكلمات أخرى، فإنه هو نفسه استمرارية كل شئ، حتى أن حرية وجود تبغي الذات لا يجري بعد تبينها، وهذه هي وحدة الوجود.

هذه القوة التي هي شئ يتم التوصل إليه بالفكر، لا تعرف بعد على هذا النحو، على أنها روحية ضمنياً. ولما كان يجب الآن أن نملك نمطاً روحياً للوجود وإن كان ليس له بعد في ذاته الحرية كحرية حقة، فإن لديه لحظة الروحية ثانية على أنها مجرد وجود في كائن إنساني واحد، على أنه هذه القوة.

في تمجيد الروح التي علينا أن نتناولها هنا فإن نقطة الانطلاق هي المتناهي، العرضي، وهذا يتحدد كشئ سالبي، وإن (الماهية) الكلية ذات الوجود الذاتي التي فيها هي التي بها يكون هذا المتناهي شيئاً سالبياً، شيئاً مطروحاً. و(الجوهر) ـ بالعكس ـ هو غير المطروح، إنه الوجود الذاتي، إنه القوة في العلاقة مع المتناهي.

والآن، إن الوعي الذي ينشأ إنما ينشأ في طابعه كفكر، ولكن بدون أن يملك وعياً فيما يتعلق بهذا الفكر الكلي، بدون التعبير عنه في شكل التفكير. وعلى أي حال فإن النشوء هو في المقام الأول حركة صعدا فحسب. والحركة الأخرى هي الحركة العكسية، ألا وهي أن هذا العنصر الضروري قد عاد إلى المتناهي. في الحركة الأولى ينسى المتناهي نفسه. والحركة الثانية هي علاقة (الجوهر) بالمتناهي و(الله) هنا ليس متحدداً إلا على أنه (جوهر) المتناهي

والقوة المهيمنة عليه، فإنه (هو نفسه) يظل غير محدد. إنه (هو) ليس معروفاً بعد كتحدد داخل (نفسه) و(لنفسه). إنه (هو) ليس معروفاً بعد باعتباره (روحاً).

هذا هو الأساس العام لعدة أشكال محددة للدين، والتي هي جهود تقدمية لالتقاط (الجوهر) كتحدد ذاتي.

١ ـ ولكي نبدأ علينا أن نقول إنه في ديانة الصين على سبيل المثال نجد (الجوهر) معروفاً على أنه الأساس البسيط، وهو ماثل هكذا مباشرة في المتناهي، في العرضي.

والمناسبات التي تجد فيها الحركة التقدمية للوعي هي أن (الروح) رغم أنها (جوهر) لم يجر تصورها بعد (كروح)، وهي مع هذا (الحقيقة) التي تكمن بالإمكان في أساس كل ظواهر الوعي، حتى أنه في هذه المرحلة ليس هناك شئ مطلوب مما يتصل بتصور (الروح). لهذا هنا أيضاً نجد (الجوهر) سوف يتخذ له طابع ذات، لكن المسألة هي بأي كيفية يفعل هذا.

هنا، بالتالي فإن خصائص (الروح) الماثلة الوجود بالإمكانية تطرح نفسها في شكل خارجي. والتحددية كاملة الوصول ألا وهي الشكل المحدد، هذه الذروة النهائية لوحدة الوجود المستقل تُطرح الآن بطريقة خارجية، حتى أن الوجود الإنساني الماثل يعرف على أنه (قوة) كلية.

هذا الوعي يظهر نفسه من قبل في الديانة الصينية، حيث أن (الإمبراطور) في كل الأحداث يمثل ما يعطي تأثيراً للقوة.

٢ ـ في ديانة الهند فإن (الجوهر) معروف كوحدة تجريدية، ولا يعود كمحرك أساسي، وهذه الوحدة المجرّدة أكثر قرباً (للروح) حيث أن (الروح) باعتبارها (أنا) هي ذاتها هذه الوحدة التجريدية. هنا ـ إذن ـ يبرز الإنسان، وهو في رفع نفسه إلى مصاف وحدته التجريدية الباطنية، إلى وحدة (الجوهر) (يوحّد) نفسه معه، ومن ثم يعطيه وجوده. البعض بالمشاركة الطبيعية في وجود هذه الوحدة، والبعض الآخر يمتلكها في قوتها للارتفاع إلى مصاف إحرازها.

إن الوحدة التي هي هنا القوة الحاكمة تبذل محاولة - وهذا حق - لكي تجعل ذاتها تتكشف أو تنفض. إن التكشف الحق وسالبية مركب الفرق ستكون (الروح) التي تحدد ذاتها في ذاتها، وهي في ذاتيتها تجلّي ذاتها لذاتها. هذه الذاتية الخاصة (للروح) تعطي الروح محتوى يكون جديراً بها، والذي هو نفسه أيضاً له طبيعة روحية. وعلى أي حال هنا نجد أن الخاصية المميزة للطابع الطبيعي لا يزال باقياً، طالما أن تقدماً يُتخذ للتباين والتكشف فحسب، وإن اللحظات أو العناصر تظل في حالة معزولة على طول مدى كل واحدة مع الأخرى.

هنا نجد أن الضروري المتكشف في تصور (الروح) هو بالتالي خاو من (الروح) وعلى هذا في (ديانة الطبيعة) يكون المرء في حالة فقدان ليجد (الروح) تتكشف. وهذه هي الحالة - على سبيل المثال - مع فكرة التجسيد، التثليث، في ديانة الهند. إن اللحظات أو العناصر سوف توجد في الحقيقة التي تتعلق (بالروح) ولكن هذه اللحظات مطبوعة لدرجة أنها في الوقت نفسه لا تتعلق بها. إن التحديدات أو الخصائص معزولة وهي تطرح نفسها على أنها استثنائية فريدة بالتبادل. وهكذا نجد الثالوث في الديانة الهندية لا يصبح (تثليثاً) لأن (الروح) المطلقة وحدها هي القوة التي تتحكم في لحظاتها.

إن التصور العام لديانة الطبيعة يمثل صعوبات كبرى في هذا المضمار، فهو في كل موضع غير متآزر، وهو متناقض ضمنياً. وهكذا من جهة فإن ما هو روحي الذي هو حر حرية ماهوية مطروح، يكون معتمداً على شئ آخر، ثم إذن - من جهة أخرى - نجد أن ذلك العنصر متثمل في التحددية التي تنتمي للطبيعة، في حالة التفردية، مع محتوى قد بدت التجزئية والذي هو لهذا غير سديد بالمرة (للروح) لأن الروح هي (الروح) الحقة فقط باعتبارها (روحاً) حرة.

٣ - في الشكل الأخير الذي ينتمي إلى هذه المرحلة من الانقسام الباطني للوعي، بأن التجسد العيني ومثول (الجوهر) يوجد ويحيا في فرد (واحد) والتكشف الهلالي للوحدة الذي كان فريداً للشكل الأسبق هو على الأقل جرى

استـبـعـاده في أنه يُلْغَى وتتـقلّص إلى حـالة سـريعـة الزوال وهذه حـالة اللامية [٢٠] أو البوذية.

وقبل أن نشْرع في النظر بدقة أكبر في الوجود التاريخي لهذه الديانة علينا أن ننظر إلى الطابع المحدد العام لهذه المرحلة الكليـة والفحـوى الميتافيزيقية أو التوصل لها. وحتى نطرح الأمر على نحو أدق فإنّ ما علينا أن نفعله هو محْص أو تصور تمجيد (الروح) وعلاقة (الجوهر) (بالمتناهي).

---

(٢٠) هي بوذية التبت ومنغولياً (المترجم).

الفحوى الميتافيزيقية

أو التصور

في المقام الأول علينا أن ننظر في المدى العام للفحوى الميتافيزيقية ونشرح ما يجب أن نفهمه من هذا.

هنا لدينا محتوى عيني كلي، والفحوى الميتافيزيقية ـ المنطقية يبدو أنها تكمن وراءنا، وذلك لأننا نجد أنفسنا في نطاق العيني عينية مطلقة. إن المحتوى هو (الروح) وإن سيرورة التكشف أو التطور الذي تكون (الروح) عينها هي محتوى (فلسفة الدين) برمتها والمراحل المختلفة التي نجد فيها (الروح) إنما تعطي الأديان المختلفة. والآن فإن هذا التباين للعينية، نظراً لأنه يشكل المراحل المختلفة، يظهر نفسه كشكل خارجي الذي يملك (الروح) كأساس لها، وتباينات (الروح) إنما تنطرح فيها بشكل محدد. وهذا الشكل ـ وهذا مؤكد ـ هو شكل منطقي كلي. والشكل هو لهذا (التجريد) وفي الوقت نفسه ـ مهما يكن الأمر ـ فإن مثل هذه التحددية ليست مجرد هذا الشكل الخارجي، بل ـ على أساس أنها هي العنصر المنطقي ـ هي ما يشكل ما هو في (الروح) التي تقوم بالتحديد. إنها توحد كليهما في ذاتها، إنها معاً عنصر التوغل والشكل الخارجي. هذه هي الطبيعة الخالصة للفحوى، ألا وهي أنها العنصر الماهوي و(ماهية) المظهر، تباين الشكل. إن التحددية المنطقية هي من جهة العيني باعتباره (روحاً) وهذا الكل هو (الاصطباغ الجوهري) (للروح)، ولكن من جهة أخرى إنها أيضاً الشكل الخارجي الذي يمت إلى (الروح) والذي به تتباين مما هو آخر غير نفسها. هذا الطابع الخاص الموغل، والذي هو محتوى كل مرحلة بما يتفق بطبيعتها الجوهرية، هو لهذا في الوقت نفسه الشكل الخارجي. وقد يكون الأمر أيضاً أننا إذا وجدنا موضوعاً آخر، موضوعاً طبيعياً، هو موضع النظر فإن العنصر المنطقي يتم تناوله على أساس أنه يشكل طبيعته الباطنية. ويمثل هذا الشكل العيني للوجود على أنه (الروح) المتناهية يكون الأمر أيضاً وفق الحالة أيضاً. وفي فلسفة الطبيعة وفي فلسفة (الروح) نجد هذا الشكل المنطقي لا يمكن حمله ليبرز بشكل خاص. ففي مثل هذا المحتوى كطبيعة (وكروح) فإنه يوجد في حالة متناهية، وفي مثل هذا المجال للعرض للعنصر المنطقي قد يمثل كنسق لنتائج أو قياسات

للتوسطات. وبدون هذا الشرح المستفيض والذي مهما يكن الأمر هو السديد الوحيد لغرضنا فإن العبارة والنظر في التحددية البسيطة للفحوى سيظلان غير كافيين. ولكن لما كانت الصفات المنطقية في هذه المجالات باعتبارها الأساس الجوهري متحجبة أو مخفية ولا تُرى في وجودها البسيط، حيث تكون ملائمة للفكر، فإننا لا نحتاج كثيراً أن نحملها إلى موضع الصدارة بحسبان قدرها بينما في الدين يسمح (الروح) بالعنصر المنطقي أن يبرز على شكل أكثر تحديداً. هنا - فإن هذا العنصر تحديداً هو الذي قد سحب نفسه إلى شكله البسيط، ومن ثم يستطيع هنا أن يجري تناوله على نحو أكثر سهولة، وهذا هو المبرر الذي لدينا لنقدمه إذا ما اندهش أي إنسان أنه هو موضوع النظر الخاص.

من جهة - لهذا - فإننا في وضع يجعلنا نفترض وجود عنصر يشار إليه، ولكن من جهة أخرى يمكننا أن نناقشه على أساس بساطته، لأنه يمتلك أهمية بفضل واقعة أنه قد كان في السابق يعامل في اللاهوت الطبيعي، وعلى أنه يتخذ له في الواقع مكاناً في اللاهوت كعنصر في المعرفة الفلسفية (بالله). ومنذ أيام الفلسفة الكانتية كان يُنَحّى جانباً على أنه وضيع وسيئ وغير جدير بالملاحظة ولهذا السبب يقتضي تبريراً.

وتحديد (الفحوى)، (الفحوى) بصفة عامة هو في طابعه المميز ليس بالمرة شيئاً في حالة استرخاء، بل هو شئ يحرّك ذاته، وهو جوهرياً حالة من الفاعلية، ولهذا السبب نفسه هو توسط شأن أن التفكير هو فاعلية، توسط في ذاته، وهكذا يحتوي أيضاً على التفكير المحدد للتوسط داخل ذاته. وأدلة وجود (الله) هي بالمثل توسط، الفحوى يجب أن تتمثل من خلال التوسط. وهكذا نجد الشئ نفسه في كلا الأمرين. في أدلة وجود (الله) - على أي حال - التوسط يتخذ شكلاً يوحي بأنه مخترع من أجل فائدة العرفان أو المعرفة المعقلنة، لكي من أجل هذه المعرفة المعقلنة يمكن أن يبرز رأي أو بصيرة. يجب أن تتم البرهنة بي، وعلى هذا فإن هذا هو الذي يشكل الاهتمام الرئيسي بعرفاني. وبعدما قيل عن طبيعة الفحوى واضح أننا لا يجب أن نتصور على هذا النحو المتوسط ولا أن نفكر فيه على أنه ذاتي، بل نحاول أن نتبين أن ما هو حق هو علاقة موضوعية (بالله) داخل نفسه، علاقة بعنصره (هو) المنطقي داخل

(نفسه هو)، وعندما يحدث فحسب وإلى المدى الذي يجري فيه تصور التوسط يكون لحظة ضرورية. إن أدلة وجود (الله) يجب أن تظهر نفسها على أنها لحظة ضرورة للفحوى ذاتها، على أنها حركة تقدمية، على أنها فاعلية للفحوى ذاتها.

والشكل الأول لهذه الفاعلية يستمد طابعه من حقيقة أننا هنا لا نزال كليَّةً في المرحلة الأولى، والتي وصفناها على أنها المرحلة المباشرة، مرحلة الوحدة المباشرة. ويترتب على هذا التحديد للمباشرية إن علينا أن نتعامل هنا مع التحددات المجردة تماماً، وذلك لأن المباشر والتجريدي سواء إن المباشر هو (الوجود)، وكذلك في الفكر أيضاً، المباشر هو التجريدي الذي لم يدفن ذاته بعد في ذاته، والذي لم يملأ ذاته بعد بوسيلة التأمل الأبعد، لم يجعل ذاته بعد عينية وإذا نحن جردنا هكذا كلا الجانبين ـ (الروح) كموضوع بصفة عامة والطبيعة باعتبارها حالة لواقعيتها ـ لما هو عيني في المحتوى وتمسكه ببساطة التحددية ـ الفكرية البسيطة يكون لدينا بهذه الطريقة تحديد تجريدي (لله) والمتناهي. وهذان الجانبان هما الآن متعارضان على نحو للامتناهي والمتناهي ـ الواحد على أنه (وجود) محض والثاني على أنه (وجود) محدد ـ على أنهما الجوهري العرضي لكل منهما الكلي والجزئي. ومن الحق أن هذه التحديدات مختلفة باطنياً بشكل ما، وهكذا فإن (الكلي) هو بدون شك في ذاته أكثر عينية من (الجوهر)، وعلى أي حال نحن هنا نستطيع أن ننظر في (الجوهر) على أنه غير منظور، وإذن فإنه بلا نتيجة في الشكل الذي نتخذه لننظر فيه على نحو أدق. إن علاقته بما يواجهه هو الشئ الماهوي.

هذه العلاقية حيث يوضع الاثنان الواحد أمام الآخر ماثل في طبيعتهما الخاصة على نحو ما في الدين، ويجب تناولهما في المقام الأول في ذلك الجانب. إن الإنسان وهو يحمل نفسه في علاقة مع اللامتناهي إنما ينطلق من التناهي على أنه نقطة الانطلاق. وهو يجد أمامه العالم ينتابه شعور بما لا يمكن إحرازه فيه، لأن الشعور أيضاً يشعر بما جرى التفكير فيه، أو ما يمكن أن يجري عليه التفكير. وهذا لا يكفي لما هو أقصى، والإنسان يجد العالم على أنه يكتمل للأشياء المتناهية وبالطريقة نفسها فإن الإنسان يعرف نفسه على أنه شئ عرضي، مرحلي، وفي هذا الشعور يتحاور (الجزئي) ويرقى إلى

(الكلي)، يرقى إلى (الواحد) الذي يوجد من ذاته، يرقى إلى (ماهية) لا ترتبط بها هذه العرضية والطابع المشروط، والتي هي بالأحرى (الجوهر) في مقابل هذا العنصر العرضي، و(القوة) التي بمقتضاها (تكون) هذه العرضية و(لا) تكون. والآن إن الدين يعني فحسب أن الإنسان يبحث عن أساس لحاجته من الاعتماد الذاتي، وإلى أن يصبح في حضرة اللامتناهي فإنه يجد السكينة. فإذا نحن تحدثنا هكذا على نحو تجريدي عن الدين، فإنه يكون لدينا من ذي قبل العلاقة الماهوية هنا، التحول من المتناهي إلى اللامتناهي. هذا النمو من ذلك النوع الذي هو معنوي على نحو ماهوي في طبيعة هذه التحديدات، بكلمات أخرى، في (الفحوى)، ويمكن أن نلاحظ هنا أنه من الممكن التوقف عند هذا التعريف. وهذا التحول إذا أخذناه بمعنى دقيق يمكن تصوره بطريقتين مختلفتين قد نعده أولاً على أنه تحول من المتناهي إلى (اللامتناهي) على أنه (تجاوز) وهذا الشكل أحدث للنظر إليه. ثم الطريقة الثانية يمكننا أن نتصوره على أن وحدة الاثنين فيها التصاق شديد. بينما المتناهي يتمسك بذاته في (اللامتناهي). وفي (ديانة الطبيعة) نجد أن أي وجود جزئي مباشر مهما يكن، سواء كان طبيعياً أم روحياً يصبح امتداداً متناهياً على نحو لا متناه بما يجاوز مداه، وفي الإدراك الحسي المحدود لمثل هذا الشئ فإن (الماهية) اللامتناهية هي في الوقت نفسه معروفة. وما هو هنا ـ في الحقيقة ـ متضمن هو أنه في الشئ المتناهي، الشمس أو الحيوان، وما شابه ذلك فإن اللامتناهي هو في الوقت نفسه يجري تصوره وأنه في التكشف الخارجي للشئ المتناهي نحن في الوقت نفسه نلتقط الوحدة اللامتناهية الباطنية، الجوهرية الإلهية. و(اللامتناهي) نفسه بالنسبة للوعي يصبح حاضراً حقاً في الوجود المتناهي، يكون (الله) له الحضور المتجلي في هذا الوجود المتجزئ حتى أن هذا الوجود لا يكون متمايزاً عن (الله). بل بالأحرى هو الحالة التي يوجد بها (الله) وذلك يتضمن أن الوجود الطبيعي يجري حفاظه في الوحدة المباشرة مع (الجوهر).

هذا التقدم من المتناهي إلى (اللامتناهي) ليس مجرد واقعة، مادة للتاريخ في الدين، ولكن الضرورة تأتي من الفحوى المتضمنة في الطبيعة الخالصة لمثل هذا التحدد نفسه. وهذا التحوّل هو الفكر نفسه، وهذا يعني أنه لا يوجد شئ آخر سوى ذلك أننا نعرف أن (اللامتناهي) هو في المتناهي، والكلي في

الجزئي. إن الوعي بالكلي (باللامتناهي) هو الفكر، وأنه لما كان هذا توسط على نحو باطني، انطلاقاً - في الحقيقة الإلقاء والاستيعاب لما هو خارجي، للجزئي. على هذا النحو نجد طبيعة التفكير بصفة عامة. إننا نفكر في شئ، ونحن بهذا نتأتى إلى الحصول على قانونه، ماهيته، عنصره الكلي أمامنا. إن الإنسان المفكر هو وحده هو الذي لديه الدين، الحيوان ليس لديه شئ من هذا لأنه لا يفكر. وعلى هذا يجب أن نظهر في مرجعية لمثل هذا التحديد للمتناهي، للجزئي، للعرضي هو أن المتناهي، الخ الذي يحول ذاته إلى (اللامتناهي) الخ والذي لا يستطيع أن يبقى كمتناه هو الذي يجعل نفسه لا متناهياً ويجب بالتطابق مع (جوهره) أن يعود إلى (اللامتناهي). هذا التحدد ينتمي بالكلية للنظر المنطقي للمشكلة.

إن الإعلاء من شأن (الروح) أو رفعتها ليس مرتبطاً بالأدنى لجعل عرضية العالم نقطة انطلاقه لكي يصل إلى ضرورة (الماهية) التي توجد انطلاقاً من جدارتها: إننا - بالعكس - قد نحدد العالم مع هذا على نحو آخر. الضرورة هي المقولة النهائية (للوجود) و(الماهية)، لهذا هناك مقولات عديدة تسبق هذا. إن العالم قد يكون (كثرة) قد يكون تكشفاً. وحقيقته هي إذن (الواحد). وكما أننا ننتقل من الكثرة إلى (الواحد)، من التناهي إلى (اللامتناهي)، كذلك أيضاً فإن التحول قد يتم من (الوجود) بصفة عامة إلى (الماهية).

إن سيرورة التحول من المتناهي إلى (اللامتناهي)، من العرضي إلى (الجوهري) وما إلى ذلك ينتمي إلى العملية الفعالة للتفكير في الوعي، وهي الطبيعة الكامنة لهذه الخصائص نفسها. هذا بالضبط هو ما هي عليه حقاً. إن المتناهي ليس هو (المطلق)، بل بالعكس، إنه يمت إلى طبيعته الخالصة أن يمر ويصبح لا متناهياً، إنه يمت إلى الطبيعة الخالصة للجزئي أن تعود إلى الكلي، حتى أن العرضي يعود ببساطة إلى (الجوهر). هذا التحول هو إلى مدى أنه توسط كما هو الحركة من الحالة المحددة المباشرة البدئية إلى (الآخر) الخاص به، إلى (اللامتناهي)، إلى (الكلي)، والجوهر واضح أنه ليس شيئاً مباشراً، بل هو شئ يتأتى إلى الوجود عن طريق هذا التحول، عن طريق شئ مطروح ذاتياً. على هذا النحو فإن الطبيعة الحقة لهذه التحددات نفسها تتضح في المنطق، ومن الماهوي أن نتمسك بشدة بمعناه الحق، ألا وهو إنه

ليس (نحن) في مجرد التأمل الخارجي الذين ننتقل من مثل هذه الصفات إلى تلك الصفات التي هي صفات (الآخر)، بل بالأحرى هو إن طبيعتها الماهوية الخاصة هي التي تنتقل. وسوف أصف الآن بكلمات أقل هذا العنصر الجدلي في التحديد في المسألة المطروحة هنا وهي التناهي.

إننا نقول «إنه يكون»، هذا (الوجود) يكون في الوقت نفسه متناهياً، إن ذلك الذي يكون إنما يكون عن طريق غايته، عن طريق سالبيته، عن طريق حدوده، عن طريق تقدمه إلى (آخر) فيه، والذي ليس هو. إن «التناهي» هو خاصية كيفية، كيف بصفة عامة، إن المتناهي يتضمن أن ذلك الكيف هو ببساطة طابع محدد أو تحددية، وهي ماهوية بطريقة مباشرة مع (الوجود)، حتى إنه إذا ولىّ الكيف يولي أيضاً الشئ المحدد. إننا نقول عن شئ ما إنه أحمر، هنا «أحمر» هو الكيف، فإذا كان هذا الكيف يكف، فإن (الشئ ما) لا يعود ذلك الشئ الجزئي، وإذا لم يكن (جوهراً) بحيث يتحمل هذا الانسحاب للكيف، فإن (الشئ ما) سيُفْقد. والأمر نفسه في (الروح)، هناك بشر امتلكوا طابعاً محدداً مطلقاً، فإذا ضاع هذا فإنها تكف عن الكينونة. إن الكيف الأساسي (لكاتو) هو (الجمهورية الرومانية)، وبمجرد أن يكف هذا فإنه يكون قد مات. وهذا الكيف مرتبط به بشدة حتى أنه لا يستطيع أن يبقى بدونه. وهذا الكيف متناه، إنه من الناحية الماهوية حد، سلب. وحد كاتو هو الجمهوري (الروماني)، إن روحه، فكرته، ما من صفة أكبر لها أكثر من ذلك. ولما كان الكيف يشكل حد (شئ ما)، فإننا نسمي هذا الشئ متناهياً، إنه من الناحية الماهوية داخل حدوده، في سالبيته، وتفردية السلب و(الشئ ما) هو لهذا من الناحية الماهوية في علاقة مع (الآخر) الخاص به. إن هذا (الآخر) ليس تناهياً آخر، بل هو (اللاتناهي). وبفضل ماهويته فإن المتناهي يشاهد على أنه قائم في هذا في أن ماهويته هي سالبيته وهذا عندما يتطور في (آخر)، وهو هنا (اللامتناهي).

والتفكير القائد هو أن المتناهي هو شئ طبيعته تتألف من هذا: إنه لا يملك (وجوده) في ذاته الخاصة، بل يملك ذلك الذي هو في (آخر)، وهذا (الآخر) هو (اللاتناهي). والطبيعة الخالصة للمتناهي هو أن يكون له (التناهي) على أنه حقيقته، إن ما هو عليه ليس هو ذاته، بل هو عكسه، (اللامتناهي).

هذا التقدم ضروري - إنه مطروح في الفحوى، إن المتناهي متناه ضمنياً - إنه طبيعته. والارتقاء إلى (الله) هو بالضبط ما نرى أنه يكونه، هذا الوعي الذاتي المتناهي لا يبقى نفسه محدوداً قاصراً على المتناهي، إنه يتنازل عنه، إنه يقلع عنه، ويتصور (اللامتناهي) وهذا يحدث في سيرورة الإرتقاء. إلى (الله) وهو العنصر العقلاني المتضمن هنا. وهذا التقدم هو اللب، العنصر المنطقي الخالص ومع هذا إذا كان قد جرى تصوره على هذا النحو فإنه لا يعبر إلا عن جانب واحد من (الكل): إن المتناهي يتلاشى في (اللامتناهي)، إن طبيعته هي أن يطرح (اللامتناهي) على أنه حقيقته، الذي يتأتى هكذا أن يكون بهذه الطريقة هو - على أي حال - ذاته على أنه وحسب (اللامتناهي) التجريدي، إنه يتحدد وحسب سلبياً على أنه (اللا - متناهي). إن الطبيعة الماهوية (للامتناهي) أيضاً من جانبه باعتباره هذا (اللامتناهي) المحدد سلبياً فحسب هو أن يعني ذاته وتحديد ذاته، وفي الواقع إن الإلغاء والاستيعاب لسلبه، وطرح نفسه من جهة كتثبيت ومن جهة أخرى الإفناء بالطريقة مثلها لتجريده، وتجزئة نفسه وطرح لحظة التناهي داخل ذاته. إن المتناهي يتلاشى أولاً في (اللامتناهي)، إنه ليس، إن (وجوده) ليس إلا شبيهاً (بالوجود). إذن لدينا اللامتناهي أمامنا (كلا تناه) مجرد فحسب، مغلق داخل مجاله هو، وهو يمت إلى طبيعته الحقيقية لإلغاء هذا التجريد. وهذا نتاج الفحوى أو تصور (اللامتناهي). إنه سلب السلب - سلب العلاقة بين ذاته وذاته - وهذا هو التأكيد المطلق وفي الوقت نفسه، فإن (الوجود)، المرجعية البسيطة لنفسه: على هذا النحو يكون (الوجود) ولما

كانت الحالة على هذا النحو، فإن العنصر التالي أيضاً، (اللامتناهي) ليس مطروحاً بشكل كلي، بل هو أيضاً تأكيد، وهكذا فإن طبيعته هي أن يحدد ذاته داخل ذاته، وأن يحفظ لحظة التناهي داخل ذاته، ولكن على نحو مثالي. إنه سلب السلب، وهكذا يحتوي على تباين السلب الواحد عن السلب الآخر. وهكذا فإن التحديد منطو داخله، وبالتالي المتناهي أيضاً. فإذا نحن حددنا السلب على نحو أدق إذن فإننا نرى الواحد هو (اللامتناهي) والآخر هو المتناهي، واللاتناهي الحق هو وحدة الاثنين.

هاتان هما فحسب لحظتان معاً يشكلان طبيعة (اللامتناهي)، وهويته الحقة، إن هذا (الكلي) هو الذي لأول مرة يكون فحوى (اللامتناهي). إن هذا (اللامتناهي) يجب أن يتباين عما جرى التنويه به في السابق ألا وهو (اللامتناهي) في المعرفة المباشرة أو (الشئ في ذاته) الذي هو (اللامتناهي) السالبي الخالي من التحدد، مجرد (اللا ـ تناهي) في فلسفة كانت. إن (اللامتناهي) هو الآن لا يعود (مجاوزاً)، إن له تحددية داخل ذاته.

إن ديانة الطبيعة ـ على أي حال ـ تحسّن عرضها لوحدة المتناهي و(اللامتناهي) ومن قبل هو يحتوي هذا الوعي (بما هو إلهي) على أنه العنصر الجوهري، والذي هو في الوقت نفسه مُحَدَّد، ومن ثم له شكل الحالة الطبيعية للوجود. وما يؤخذ على أنه (الله) فيه هذا هو هذا (الجوهر) الإلهي في شكل طبيعي. هنا ـ لهذا ـ فإن المحتوى هو أكثر عينية وبالتالي أفضل، إنه يحتوي حقيقة أكثر مما هو موجود في المعرفة المباشرة التي ترفض أن تعرف طبيعة (الله) لأنها تقول إنه (هو) يندّ عن التحديد. والديانة الطبيعية تحتل حقاً وجهة نظر أعلى عن هذا الرأي، والتي هي مميزة للعصور الأحدث رغم أن أولئك يأخذون بها يقصدون الإيمان بدين قائم على الوحي.

فإذا تناولنا الآن التحول الذي سبق تخصيصه على أنه يطرح نفسه في أدلة وجود (الله) فإننا نجده قد جرى التعبير عنه في شكل قياسي ليكون الدليل الكوني. في الميتافيزيقا فإن ماهية هذا الدليل هي أن ذلك (الوجود) العرضي، عرضية الأشياء الدنيوية، هي نقطة الانطلاق، وحينئذ فإن التحديد الآخر ليس هو تحديد اللاتناهي الخاص بشئ ضروري في ذاته ولذاته. وهذا الأخير هو في الحقيقة تحديد أكثر عينية عن ذلك التحديد (اللامتناهي)، وفقط وفق محتوى الدليل فإنه ليس هو الوارد في المسألة هنا، بل الوارد فحسب هو الطبيعة المنطقية للتحول الذي يوضع موضع النظر.

فإذا طرحْنا التحول بهذه الطريقة في شكل قياسي فإننا نقول حينئذ إن المتناهي يفترض (اللامتناهي)، إن التناهي موجود (وبالتالي) هناك (لا متناه). فإذا نحن نظرنا في مثل هذا القياس بطريقة نقدية فإننا نستطيع أن ندرك أنه يتركنا باردين أو مكترثين، شئ مختلف عن هذا وشئ أكبر من هذا هو المطلوب في الدين. من وجهة نظر فإن هذا المطلب مطلب حق بما فيه الكفاية، ومن جهة أخرى على أي حال فإن مثل هذا الرفض للبرهان يتضمن الحط من شأن التفكير كما لو أننا نستخدم الشعور وعلينا أن نلجأ لتصوّرات شبيهة أو صورية لكي نستخرج القناعة. إن العصب الحق هو الفكر الحق، وفقط عندما يكون (ذلك) حقاً فإن الشعور أيضاً يكون من نوع حق.

وما هو ملاحظ بصفة خاصة هنا هو أن هناك شكلاً محدداً (للوجود) يجري تقبله كنقطة انطلاق، ومن ثم يبدو هذا (الوجود) المتناهي على أنه من خلاله فإن (الوجود) اللامتناهي يجد أساسه. إن (وجوداً) متناهياً هكذا يبدو على أنه الأساس أو القاعدة. والتأمل يُعْطي وضعاً يتضمن أن الوعي (باللامتناهي) أصله في المتناهي. فإذا تحدثنا بشكل أكثر دقة فإن ما لدينا هنا هو أن المتناهي يجري التعبير عنه في إطار يتضمن أنه ليس إلا علاقة

إيجابية بين الاثنين. وهكذا فإن القضية تعني أن (وجود) المتناهي هو (وجود) (اللامتناهي). وهذه العلاقة هي في التو تشاهد على أنها غير سديدة بالمرجعية للجانبين. إن المتناهي هو الفاعل الإيجابي، إنه يظل الإيجابي، والعلاقة هي علاقة إيجابية، و(وجود) المتناهي هو ما هو من الناحية الأولية الأساسي، الذي هو نقطة الانطلاق، والذي هو العنصر المتكشّف. ويجب أن نلاحظ أكثر أنه عندما نقول إن (وجود) (اللامتناهي) فإن (وجود) المتناهي الذي هو نفسه (وجود) (اللامتناهي)، هنا تكون المقدمة الكبرى للقياس والحد الأوسط بين (وجود) المتناهي ووجود (اللامتناهي) غير ظاهر. إنها قضية بدون حد أوسط، وهذا بالضبط عكس المطلوب.

إن هذا التوسط يحتوي تحدداً أبعد بجانب هذا. إن (وجود) المتناهي ليس (وجوده) الخاص، للوجود (الآخر)، وجود (اللامتناهي)، ليس من خلال (وجود) المتناهي. يظهر (اللامتناهي). إن التوسط هو من نوع أن المتناهي يبرز أمامنا على أنه تأكيد أو إثبات. فإذا أمعنا النظر أكثر فإن المتناهي هو ذلك الذي يكون كسلب، وعلى هذا فهو ليس (الوجود) بل (لا ـ وجود) المتناهي، إن التوسط بين الاثنين هو بالأحرى الطبيعة السالبية في التناهي، ومن ثم فإن اللحظة الحقة للتوسط غير معبر عنها في هذه القضية. والقصور في شكل القياس هو أن هذا المحتوى الحق، هذا العنصر الذي ينتمي ماهوياً بالفحوى، لا يمكن التعبير عنه في شكل قياس (مفرد). إن (وجود) (اللامتناهي) هو سلب المتناهي، ومصير المتناهي هو ببساطة أن ينقضي ويفضي إلى (اللامتناهي)، ومن ثم فإن القضايا الأخرى التي تمت لقياس لا تسمح بأن تضاف. والقصور هنا هو أن المتناهي يجري الإعلان عنه على أنه الإيجابي وعلاقته (باللامتناهي). يجري الإعلان على أنها إيجابية، بينما لا تزال من الناحية الماهوية سلبية، وهذا الجدل يفلت من قياس الفهم.

فلو كان المتناهي يعترض (اللامتناهي) فإن المبدأ التالي ـ رغم أنه لم يجد التعبير عنه بتميز ـ متضمن في هذا. إن المتناهي هو ما يطرح، ولكن كشئ يفترض أو يعترض من قبل وجود شئ آخر، حتى أن (اللامتناهي) يكون هو الأول والعنصر الماهوي وعندما يتطور الافتراض بشكل أكثر اكتمالاً فإنه يتضمن اللحظة السالبية للمتناهي وعلاقته (باللامتناهي). وما هو متضمن في الدين ليس هو أن الطبيعة الإيجابية للمتناهي، ليست مباشريته هي التي يعوّل عليها وجود (اللامتناهي) هو الإفناء الذاتي للمتناهي. إن الدليل، شكل علاقة المتناهي باللامتناهي ـ التفكير ـ تتخذ مساراً خاطئاً بسبب شكل القياس. وعلى أي حال فإن الدين يحتوي هذا (التفكير) هذا الانتقال من المتناهي إلى (اللامتناهي)، هو مرور ليس له طابع الصفة، بل هو ضروري. وإن التصور الخالص لطبيعة اللامتناهي يحمل معها هذا التفكير ـ الذي يمت من الناحية الماهوية إلى جوهر الدين لا يطرح بصواب في الشكل القياسي.

إن النقص في توسط الدليل هو هذا: إن (اللامشروط) يجري التعبير عنه على أنه مشروط عن طريق شكل آخر (للوجود). إن التحديد البسيط للسلب يُترك له العنان. وفي التوسط الحق نجد التحول يتم أيضاً من (الكثرة) إلى (الواحد)، وفي مثل هذه الحالة أيضاً فإن (الواحد) يتم التعبير عنه على أنه توسط. ولكن هذا القصور يتعدل في الإعلاء الحق من شأن (الروح)، وفي الواقع بفضل أن وجوده يتقرر أنه ليست (الكثرة) هي التي توجد بل (الواحد). ومن خلال هذا السلب فإن التوسط والنتيجة تتم الإطاحة بهما وإن ذلك الذي هو ضروري في ذاته ولذاته يجري أضفاء الطابع التوسطي عليه الآن من خلال سلب التوسط. إن (الله) يخلق: هنا ـ إذن ـ عندنا علاقة اثنين وتوسط. وعلى أي حال فإن هذا حكم، تباين: (الله) لا يعود (الماهية) المظلمة الموجودة في حالة غيبوبة، إنه يجلي نفسه (هو)، إنه (هو) يجلي نفسه (هو). إنه (هو) يطرح تبايناً، وهو يكون (آخر). هذا

التـبـاين في ذروة تـعـبـيـره هـو (الابن). إن الابن ليس بأي حـال (الآب) وبالعكس فيه (هو) فحسب يكون (الله) قد تجلى ولكن في هـذا (الله الآخر) يكون مستقراً مع نفسه، لا يتجه خارج (نفسه) إنه يربط نفسه (هو) بنفسه (هو)، ولما كان هذا ليس بأي حال من الأحوال علاقة تجاه ما هو آخر غير نفسه (هو) فإن التوسط يجري الإطاحة به.

(الله) إذن لهذا هو ذلك الذي هو ضروري في ذاته ولذاته، وهذا التحدد هو الأساس المطلق. فإذا لم يكن حتى هذا كافياً فإن (الله) يجب تصوره على أنه (الجوهر).

ونحن نصل الآن إلى الجانب الآخر من الموضوع، إنه الجانب المعكوس، العـلاقـة التي فـيـهـا يقف (الجـوهر) إزاء المتناهـي. في فـعل الارتقـاء من المتناهي إلى (الجوهر) يوجد توسط قد جرت الإطاحة به في النتيجة يطرح على أنه لا ـ وجود. وفي الاستدارة من (الجوهر) إلى الكثرة، إلى المتناهي، وما إلى ذلك، فـإن هذا التوسط يجب تناوله مرة أخرى ولكن على نحو أنه في حـركة النتيـجة يـتأتى لهـا أن تطرح كـإفناء، أي أنهـا ليـست النتـيـجـة فـحـسب التي يجب اسـتـيـعـابهـا، ولكن في تلك النتـيـجـة يوجد (الكل) وسيرورتها. والآن عندما يجري استيعاب (الكل) بهذه الطريقة، يقال إن (الجـوهر) له أعـراض، له التكشف اللامـتناهي الذي يمت لهـذا (الجـوهر) كشكل (للوجود) الذي ينقضي. إن كل الذي (يوجد) يتلاشى. لكن الموت هو بالضبط بداية الحياة، وإن الإنقضاء أو الإختفاء هو بداية بزوغ الوجود، ولا توجد إلا دورة متحولة من (الوجود) إلى (اللا ـ وجود) (والعكس بالعكس). هذا هو تناوب العرضية، و(الجوهر) هو الآن وحدة هذا التناوب ذاته. إن ما هو دائم هو هذا التناوب، إن ما هو تناوب وفي الوحدة نفسها هو العنصر الجوهري، الضرورة التي تنفع الصدور إلى الانقضـاء، (العكس بالعكس). إن الجوهر هو القوة أو القدرة المطلقـة (للوجود)، و(الوجود) ينتـمي له عن حق، لكنه بالمثل وحدة فعل الدورة الدوارة، فعندمـا يستدير (الوجود) إلى

(اللا ـ وجود)، فإن الأمر مرة أخرى ـ على أي حال ـ هو القوة المهيمنة على سيرورة التلاشي، حتى أن التلاشي يتلاشى.

والقصور الملتصق بهذا (الجوهر) الأصيل وكذلك الملتصق بما عنه سبينوزا يكمن في مقولات الصدور والتلاشي. لا يجري تصور (الجوهر) على أنه الفاعل الفعال داخل ذاته، كذات وكفاعلية بما يتمشى مع الغايات، لا كحكمة بل كقوة فحسب. إنه شئ خلو من المحتوى، إن الطابع الوعي، الغرض ليس محتوى فيه، إن الطابع الخاص الذي يجلّي نفسه في هذا الصدور والتلاشي ليس ملتقطاً في الفكر. إنه من الناحية الماهوية قوة فارغة خالية من الغرض كل ما هنالك أنها تتردى فحسب إن جاز لنا القول على هذا النحو يأتي النسق الذي يسمى (وحدة الوجود). إن (الله) هنا هو (القدرة) المطلقة، (الوجود) في كل (الوجود) المتحدد، إنه تنقية نفسه (هو) من التحددية والسلب. فإذا كانت الأشياء (توجد) فإن هذا يرجع إلى (الجوهر)، وإذا كانت (لا توجد) فهذا بالمثل يرجع إلى قوة (الجوهر)، وهذه القوة هي محايثة مباشرة للأشياء.

ولدينا مثال على (وحدة الوجود) هذه أيضاً في تعبير ياكوبي «الله هو (الوجود) في كل (الوجود) المحدد»، ونحن دون شك يحصل منه في هذا الصدد تعريفات رائعة للغاية (لله). هذا (الوجود) المحدد يحتوي (الوجود) في حالة مباشرة داخل ذاته، وهذا (الوجود) في (الوجود) المحدد هو (الله) الذي هو ـ هكذا ـ (الكلي) في (الوجود) المحدد. إن (الوجود) هو أقصى تحديد ممكن شديد (لله)، وإذا كان (هو) هو (الروح) فإنه تعريف غير كاف بالمرة، وعندما يُسْتَخْدم بهذه الطريقة على أنه (وجود) (الوجود) المحدد في الواقع المتناهي تكون لدينا (وحدة الوجود). ونسق ياكوبي أبعد ما يَكون عن (وحدة الوجود)، ومع هذا فإن وحدة الوجود متضمنة في ذلك التعبير، و(العلم) غير معنى بما يفكر فيه شخص ما في عقله الخاص. بل بالعكس، إن ما يتم التعبير عنه هو الذي يعد ذا أهمية.

والفيلسوف اليوناني بارمنيدس يقول: إن (الوجود) هو كل شئ. ويبدو أن هذا هو الشئ نفسه، ومن ثم يكون (وحدة وجود) أيضاً. لكن هذه الفكرة أكثر نقاء من فكرة ياكوبي، وليست (وحدة وجود) لأنه يقول بوضوح إن (الوجود) وحده موجود، وكل التحديدات، كل الواقع، كل الأحوال المحددة للوجود هي مشتملة في (اللا ـ وجود)، وهذا (اللا ـ وجود) ـ على هذا ـ لا (يكون) على الإطلاق بل هو يملك (الوجود) فحسب. فمع بارمنيدس إن ما هو معروف على أنه (وجود) محدد لا يعود ماثلاً أو قائماً على الإطلاق. والأمر بالعكس عند ياكوبي فإن (الوجود) المحدد يعد موجباً رغم أنه متناه، ومن ثم إثبات في وجود متناه. وسبينوزا يقول: إن ما يوجد هو الجوهر المطلق، وما هو غير هذا هو مجرد (حالة)، وهو لا ينسب إليها أي إثبات، لا ينسب لها أي واقع. ومن ثم ربما لا يمكن أن يقال حتى عن (جوهر) سبينوزا أنه (وحدة وجود) بالضبط على غرار تعبير ياكوبي، وذلك أن الأشياء الجزئية لا تزال باقية كتأكيد لسبينوزا على أنه (وجود) محدد على نحو قليل مقارنة بما (للوجود) المحدد عند بارمنيدس، والذي هو متميز عن (الوجود) هو عنده مجرد (لا وجود) وله طبيعة هي أن هذا (اللا ـ وجود) ليس موجوداً على الإطلاق.

فإذا ما أُخذ المتناهي على أنه فكر إذن فإن كل ما هو متناه يُفهم على أنه متضمن في هذا ومن ثم فهو (وحدة وجود). ولكن مع استخدام مصطلح متناه من الضروري أن نرسم تفرقة بين المتناهي الذي يمثله فحسب هذا الشئ الجزئي أو ذاك، والمتناهي على أنه يضم كل الأشياء، وعلينا أن نشرح بأي معنى نستخدم الكلمة. فإذا أخذنا الكلمة بالمعنى الأخير فإن الأمر من ذي قبل هو وجود حركة تقدمية للتأمل، والتي لا تعود تشحن نفسها في (الجزئي)، «كل ما هو موجود متناه» إنما يتعلق بالتأمل. و(وحدة الوجود) هذه في العصر الحديث وإذا قيل إن (الله) هو (الوجود) في كل (موجود) محدد «فإن هذا يعبر عن شكل من أشكال (وحدة الوجود)

يتواجد بين مسلمي العصر الحديث وخاصة (وحدة وجود) الصوفي جلال الدين الرومي. هنا فإن كل شئ هذا (كما هو) هو (الكل)، وهو (الله)، والمتناهي في هذا (الوجود) المحدد على أنه المتناهي الكلي. و(وحدة الوجود) هذه هي نتاج التأمل التفكيري الذي يتوسع بالأشياء الطبيعية بل الكل وكل شئ، وهو يفعل هذا يتصور وجود الله ليس على أنه الكلية الحقيقية للتو بل على أنه كلية اشتمالية، أي على أنه موجود في كل الموجودات الطبيعية الجزئية.

وقد يلاحظ أكثر ونحن نمر مر الكرام أن التعريف الذي تطرحه أحدث الأنساق الفلسفية حداثة حيث أن (الروح) هي الوحدة مع نفسها ويتصورون (العالم) على أنه شئ مثالي داخل ذاته يسمونه (وحدة الوجود) أو على نحو أدق (وحدة وجود النزعة الروحية). ولكن هنا نجد مقولة الوحدة لا تفهم إلا في حالة أحادية الجانب فحسب ومقولة الخلق حيث (الله) هو العلة، والانفصال واضح لدرجة أن الخلق مستقل نسبياً عنه (هو) ويطرح في مقابل ذلك. ولكن هذه بالدقة هي الخاصية الأساسية (للروح) وهي هذا التباين وطرح التباين، وهذا هو الخلق الخالص الذي يحمله أو (وحدة الوجود) دائماً ليكون. والشئ التالي في الحقيقة هو أن الانفصال لا يبقى دائماً بل يُلْغى، وإلا سنجد أنفسنا في ثنائية ومانوية تؤمن بصراع النور والظلام.

ونحن نعود الآن إلى تصور وفق ما نجد (الجوهر) باعتباره القوة الحاكمة الكلية للفكر يبرز بمقتضى جدارته.

وهذا التمجيد، هذا التعرّف، ليس على أي حال بعد الدين، فالحاجة إلى الدين تأتي في اللحظة أو في العنصر الذي لا يمكن الاستغناء عنه في الدين على أنه الفكرة المتطورة الكاملة، ألا وهو لحظة (الروح). والوضع الخاص بهذه اللحظة هنا ينجم من (الجوهر) الذي لم يتحدد بعد داخل

ذاته على أنه (الروح) - إي من (الروح) التي لم تتحدد بعد على أنها (الجوهر). وهكذا فإن (الروح) هي خارج (الجوهر) وهي خارجة بمعنى أنها مختلفة عنه. وعلينا الآن أن ننظر في الطابع الأساسي (لوحدة الوجود) في أشكالها الأكثر تحديداً وفي ظل جوانبها الدينية.

(١)

الديانة الصينية

أو ديانة القدر

(أ)

الطابع العام لهذه الديانة

في المقام الأول يواصل (الجوهر) على أن نفكر فيه في ظل ذلك الجانب (للوجود) الذي يقترب بالفعل بأقصى درجة إلى (الماهية)، ومع هذا لا يزال متصلاً بمباشرية (الوجود)، و(الروح) التي هي مختلفة عنه هي (الروح) الجزئية المتناهية، هي (الإنسان). هذه (الروح) منظوراً إليها من جانب، ألا وهو المملوء بالسلطة - فإنها الذي يدفع تلك القوة إلى التأثير، ومنظوراً إلى (الروح) من الجانب الآخر، فإنها خاضعة لتلك القوة هي العنصر العرضي. فإذا جرى تصور الإنسان على أنه هذه القوة، حتى أنه ينظر إليها على أنها تتصرف وتعمل في الإنسان أو أنه ينجح عن طريق العبادة في طرح نفسه على أنه متوحد معها، ويكون للقوة شكل (الروح) وإن كانت هي الروح المتناهية الإنسانية، وهنا يدخل عنصر الانفصال عن الآخرين الذي يمارس عليهم القوة.

(ب)

الوجود التاريخي لهذه الديانة

من الحق أننا قد بزغنا من تلك الديانة المباشرة التي كنا فيها في مرحلة السحر نظراً لأن الروح الجزئية تباين الآن نفسها عن (الجوهر)، وتنتصب في علاقة تجاه الجوهر حتى أنها تعتبره القوة الكلية. وفي الديانة الصينية التي تمثل أقدم شكل تاريخي حتى هذه العلاقة الجوهرية فإن (الجوهر) يجري التفكير فيه على أنه يمثل المجال الكلي (للوجود) الماهوي أو القدْر. إن القدْر يمثل ما يوجد في ذاته ولذاته، (ما لا تغير)، وإن السماء هي العرض المادي الموضوعي لهذا العنصر الموجود وجوداً ماهوياً. ومع هذا فإن عنصر السحر لا يزال يدخل نفسه في هذا المجال، طالما أن الإنسان الفرد أو الإرادة والوعي التجريبي في عالم الواقع يمثلان الذروة. بل ليس هذا فحسب، فإن وجهة نظر السحر قد اتسعت هنا إلى ملكية منظمة وهي تمثل ظهور شئ ضاغط وعظيم.

إن السماء هي الأعلى، ولكن ليس بالمعنى الروحي بل بالمعنى الخلقي فحسب، إن السماء تدل بالأحرى على الكلية المجردة المباشرة مباشرة كلية، إنها هي الكلية غير المحددة الكلية لكل الترابط الفيزيقي والخلقي مهما يكن. وعلى أي حال فمع هذا التصور لدينا الفكرة الأخرى أن (الإمبراطور) هو الحاكم على الأرض وليس على (السموات). ليست (السماء) هي التي كانت تطرح القوانين، فالقوانين التي يحترمها الناس هي القوانين الإلهية، أو قوانين الديانة، قوانين الأخلاقيات. ليست (السماء) هي التي تحكم الطبيعة، إنه (الإمبراطور) الذي يحكم كل شئ وكل ما هنالك أنه على علاقة بهذه (السماء).

إن (الإمبراطور) وحده هو الذي يقدم الهبات (للسماء) في الاحتفالات الرئيسية الأربعة في السنة. وهو أيضاً يتشاور مع (السماء)، ويقدم صلواته لها، وهو وحده يقف في علاقة معها، ويحكم كل شئ على الأرض. إن في يدي (الإمبراطور) أيضاً السلطة على الأشياء الطبيعية وتغيراتها ويتحكم

في قواها.

ونحن نميز بين العالم، ظواهر العالم، و(الله) على نحو يتضمن أن (الله) يحكم خارج هذا العالم. وهنا ـ على أي حال ـ فإن الإمبراطور وحده هو الوحيد الذي يحكم. إن (سماء) الصين هي شئ خاو تماماً، إن أرواح الموتى موجودة، وهذا حق، فيها، إنهم يحيون الانفصال عن الجسم، لكنهم ينتمون أيضاً للعالم، نظراً لأنّه يجري فيهم الظن على أنهم سادة مسار الطبيعة. وهم أيضاً تحت حكم (الإمبراطور)، إنه يعينهم في وظائفهم ويقبلهم. فإذا جرى تصور الموتى على أنهم مديرو عالم الطبيعة فإنه يجب أن يقال إنه على هذا النحو مُنِحوا مكانةً ممتازة، لكن حقيقة الأمر هي أنهم ينحطون إلى مرتبة الجان الخَاصة بالعالم الطبيعي ولهذا من الحق أن (الإرادة) الواعية بذاتها يجب أن توجه هؤلاء الجان.

إن سماء الصينيين ـ لهذا ـ ليست عالماً يشكل مملكة مستقلة على الأرض ويكون لها حق مملكة (المثالي) شأن السماء التي نتصورها على أنّ فيها ملائكة ونفوس الموتى، وهي أيضاً ليست مثل الأولمبياد اليوناني المميز عن الحياة على الأرض هنا ـ بالعكس ـ كل شئ كائن على الأرض، وكل ما له قوة خاضع للإمبراطور، وهذا الوعي الذاتي الفردي هو الذي يمارس بطريقة واعية سيادة كاملة.

وبالنسبة لعنصر (القدْر) تأسست أشكال نمطية تسمى (الطريق) [(٢١)] وإن قوانين (الطريق) أو (المقادير) هي تحديدات، تشكيلات، ليست (وجوداً) تجريداً، وليست (جوهراً) تجريدياً، بل أشكال أو علامات (الجوهر) التي يمكن أن تفهم إما بشكل تجريدي أو أن تؤخذ على أنها تحديدات للطبيعة وروح الإنسان، قوانين إرادته وعقله.

---

(٢١) المترجم الإنجليزي ترجم كلمة (الطاو) على أنها العقل والصحة هي الطريق (المترجم).

والبيان التفصيلي والتطور التفصيلي لهذه المقادير تضم الفلسفة والعلم الشاملين للصينيين وهنا لن تتناول إلا النقاط الرئيسية.

إن الأقدار في (الكلية) التجريدية هي ببساطة تامة مقولات: (الوجود) و(اللا ـ وجود)، (الواحد) و(الاثنان) الذي هو مكافئ بصفة عامة (للكثرة). والصينيون يمثلون هذه المقولات الكلية من خلال الأشكال ذات الخطوط، والشكل الأساسي هو الخط، الخط البسيط (ـ) يعني الواحد، أو الإثبات، أو (نعم)، والخط المتقطّع (ـ ـ) هو الاثنان، والانقسام، والسلب أو (لا). وهذه العلامات كما يرى الصينيون ظهرت لهم على ظهر السلحفاة. وهناك عديد من التركيبات المختلفة لهذه الخطوط، وهي بدورها تعطي مزيداً من المعاني العينية للأشكال النمطية الأصلية. ومن بين هذه المعاني الأكثر عينية فإننا يمكننا أن نلاحظ بصفة خاصة الجهات الأربع للعالم والمركز، وهناك أربعة جبال تتطابق مع مناطق العالم هذه وهناك جبل في المنتصف، وهناك عناصر خمسة: الأرض، النار، الماء، الخشب، المعدن. وبالطريقة عينها هناك خمسة ألوان رئيسية كل لون يختص بعنصر. وكل أسرة حاكمة في الصين لها لونها الخاص، وعنصرها، وهكذا. وبطريقة مماثلة توجد أيضاً خمسة مفاتيح في الموسيقى، وهناك تحديدات رئيسية خمسة لأعمال الإنسان في علاقاته مع الآخرين. أولها وأعلاها عمل الأطفال لآبائهم، والثاني خاص بالأسلاف المتوفين والموتى، والثالث الطاعة (للامبراطور) والرابع للعلاقات المتبادلة بين الإخوة والأخوات والخامس وجهة النظر المفترضة تجاه الناس الآخرين.

هذه التحديدات الخاصة (بالقدْر) تشكل أساس (الطريق). على الناس أن يسترشدوا وفق هذه التحديدات، وبالنسبة للعناصر الطبيعية، وقد تقرر أن الجان الخاص بهم يجب أن يبجلهم الإنسان.

وهناك أناس يكرسون أنفسهم تماماً لدراسة هذا (الطريق) والذين يظلون بمنأى عن كل الحياة العملية ويعيشون في عزلة، ومع هذا فإن ما هو ذو أهمية عظمى دائماً هو أن هذه القوانين يجب استعمالها في الحياة

العملية. وعندما يجري التمسك بها، وعندما يتبع الناس الواجبات إذن كل شئ يكون داخل نظام في الطبيعة وكذلك داخل الإمبراطورية، والإثنان يسيران سيراً حسناً: الإمبراطورية والفرد. وهناك صلة أخلاقية هنا بين عمل الإنسان وما يجري في الطبيعة. فإذا حدثت كارثة في الإمبراطورية سواء بسبب الفيضانات، أو الزلازل، حريق هائل، جو جاف وما شابه ذلك، فإن هذا يعد تماماً أنه نتيجة أن الإنسان لم يتبع طاعة قوانين (الطريق) وهذا يحدث لأن قوانين (القدْر) لم يجر التمسك بها في الإمبراطورية. وبسبب هذا فإن (القدر) الكلي يجري تدميره والكارثة من النوع الذي وصفناه في التو تحلّ بالبلاد.

وهكذا فإن (القدْر) معروف هنا على أنه (الوجود في ذاته ولذاته). هذا هو الأساس العام.

وما يلي يجب أن يتناول التأثير الناجم (للقدْر). إن التمسك بالقوانين هو حق (للامبراطور)، (للامبراطور) باعتباره (ابن السماء)، الذي هو الكل، كلية (القدر). والسماء باعتبارها القبة السماوية المرئية هي في الوقت نفسه قوة (القدر). إن (الإمبراطور) هو (ابن السماء) وعليه أن يبجل القوانين ويروج لإدراكها. ووريث العرش عليه أن يلم بكل العلوم والقوانين من جلال التربية المعتناه. و(الإمبراطور) وحده هو الذي يقدم التكريم للقانون، ورعاياه لا يجب أن يعطوا مأوى إلا للذي يستجيب للقانون. و(الإمبراطور) يأتي بالهبات، وهذا لا يعني سوى أن (الإمبراطور) عليه أن يخضع نفسه ويبجل القانون. ومن بين الاحتفالات الصينية القليلة فإن احتفال الزراعة هو من الاحتفالات الرئيسية. و(الإمبراطور) يشرف عليه، وفي يوم الاحتفال فإنه بنفسه يفلح الحقل، والقمح الذي ينمو في هذا الحقل يستخدم كهبات. والإمبراطورة تربي دود الحرير تحت إرشادها، لأن هذه التربية تقدم المادة اللازمة للقماش، بمثل ما إن الزراعة هي مصدر كل التغذية.

وعندما تسبب الفيضانات والجفاف وما إلى ذلك الضياع والمسغبة للبلاد، فإن هذا من اختصاص (الإمبراطور) وحده، إنه يحدد موظفين وخاصة نفسه على أنهم سبب الكارثة، فلو كان وزراؤه قد تمسكوا حقاً

بالقانون فإن الكارثة ما كانت تحدث. لهذا فإن (الإمبراطور) يأمر الموظفين أن يختبروا أنفسهم ويتبينوا أين فشلوا في أداء الواجب، وهو بالطريقة نفسها يكرس نفسه للتضرع والندم لأنه لم يتصرف على وجه الحق. ويتوقف على أداء الواجب رخاء كلا الإمبراطورية والفرد. وبهذه الطريقة فإن العبادة الكلية (للإله) تتقلص لدى الناس إلى حياة خلقية والديانة الصينية يمكن أن تسمى ديانة خلقية، ومن وجهة النظر هذه وُجد من الممكن القول إن الصينيين هم ملاحدة. إن هذه القوانين المحددة للقدْر وقوانين الواجب الخاصة ترجع في معظمها لكونفوشيوس، وأعماله تنشغل أساساً بالمسائل الخلقية من هذا النوع.

إن قوة القوانين وقواعد (القدْر) هي تجمّع لعدة قواعد وقوانين خاصة. وهذه القواعد الخاصة يجب أن تعرف الآن على أنها نشاطات أيضاً، وفي هذا الجانب الخاص أو الخصوصي هي خاضعة للنشاط الكلي، خاضعة (للإمبراطور)، الذي له القوة على أوجه النشاط الجمعية. وهذه القوى الخاصة هي على هذا يجري تمثيلها على أنها بشر، وخاصة الأسلاف الراحلين للأشخاص الموجودين. لأن الرجل يعرف بصفة خاصة على أنه قوة عندما يتوفى - أي عندما لا يكون منشبكاً في مصالح الحياة اليومية. وعلى أي حال فإن المرء الذي يملك إرادته يسحب نفسه من العالم ويغوص في نفسه ويوجه أشكال نشاطه تجاه (الكلي) فحسب، وتجاه كسب معرفة هذه القوى، وهو يتخلى عن روابط الحياة اليومية، وينأى بنفسه عن كل المتع، ويمكن أن يعد أيضاً على أنه توفى، ففي مثل هذه الحالة ذهب بعيداً وتباعد عن الحياة الإنسانية العينية وهو أيضاً - لهذا - يجري الإقرار به على أنه قوة خاصة.

وبجانب هذا توجد مخلوقات التخيل التي تمسك بهذه القوة وهي تشكل مملكة كاملة التطور للغاية تتألف من قوى خاصة من هذا النوع. إن الكيان الكلي لهذه المخلوقات خاضع (للقوة الكلية) ألا وهي قوة (الإمبراطور) الذي ينّصبهم ويعطيهم الأوامر. وخير طريقة بها يمكن الحصول على معرفة عن هذه المملكة الممتدة من التصور الشعبي دراسة فصل التاريخ الصيني على

نحو ما نجده في المعلومات التي رصدها الجزويت في عمل تعليمي في ذكريات عن الصينيين. وفي ارتباط بتدشين أسرة حاكمة جديدة نجد من بين الأمور الأخرى الوصف التالي.

حوالي عام ١١٢٢ قبل الميلاد، وهو وقت لا يزال محدداً بدقة بارعة في التاريخ الصيني تولت أسرة تشاو الوش. وكان (وو) الإمبراطور الأول لهذه الأسرة، وآخر الأسرة السابقة كان شو وقد حكم مثل أسلافه على نحو سئ حتى أن الصينيين تخيلوا أن العبقرية الشريرة التي تجسدت فيه لابد أنها هي التي تحكم. ومع أسرة جديدة فإن كل شئ على الأرض وفي السماء لابد أنه يتجدد وهذا قد تحقق مع (الإمبراطور) الجديد بمساعدة رئيس أركان جيشه. لقد كانت هناك قوانين جديدة وموسيقى جديدة ورقصات جديدة، وموظفون جدد. ومن ثم خضع كلا الأحياء والموتى لتوجهات جديدة.

وهناك نقطة ذات أهمية كبرى هي تدمير قيود الأسرة السابقة أي تدمير عبادة الأسلاف التي كانت لها قوى تحكم الأسر والطبيعة بصفة عامة. ولما كانت هناك في الإمبراطورية الجديدة أسر متصلة بالأسرة السابقة ويشغل أقاربها المناصب الكبرى وخاصة المناصب العسكرية لردع من يخرج على الأدب، فإنه كان لابد من إيجاد وسيلة جديدة بها يتمكن الأقارب الموتى

---

(٢٢) «الأرواح بصفة عامة خاصة أولئك الذين مستقرهم يشار إليه أنه في السماء، والذين نقودهم في الأرض وفوقها هم على غرار تلك الأرواح وهناك شخصية أخرى تماماً تستخدم للأرواح أو وسيلة للراحلين المتوفين» (ديانات الصين)، ص ١٢ والشخصية الأخرى هي (كوى) ويضاف «أننا قد رأينا أن (الكوى) هي اسم روح المتوفين واسم (شان) هو اسم الأرواح بصفة عامة، وخاصة أرواح السماء. ومركب الإسمين هو (كوى شان) يمكن أن يترجم بطريقة أخرى بدل (الأرواح) تترجم الكائنات الروحية» (ص ٣٩ ـ ٤٠).
وهيجل يستخدم كلمة (شان) في كل الحالات ولكن من الأفضل أن نستفيد من ترجمة عمدة المعرفة الدكتور لج بالنسبة للكلمات وضبط التهجئة فيما يتعلق بالأسماء (المترجم الإنجليزي).

لهذه الأسر من مواصلة الاستمتاع بالاحترام والتبجيل اللذين اعتادوا عليهما. وقد حقق (وو) هذا بالطريقة التالية. بعد إطفاء الشعل في العاصمة (لم تكن بكين آنذاك) فإن الشعل التي أشعلها الأمير الأخير لتدمير (القصر الإمبراطوري) بكل ما فيه من كنوز ونساء الخ، فإن الإمبراطورية والحكومة وضعا تحت إمرة (وو) وحانت اللحظة بالنسبة له ليدخل (كإمبراطور) في المدينة (الإمبراطورية) لتقديم نفسه للشعب وإعطاء القوانين. ومع هذا أعلن أنه لا يستطيع أن يفعل هذا إلى أن تستقر كل الأمور بينه وبين (السماء). وبالنسبة لهذا التكوين الإمبراطوري بينه وبين (السماء) قيل أن هذا دار في كتابين موضوعين على جبل تحت رعاية حكيم مبجل ومن هذين الكتابين يوجد كتاب يحتوي على القوانين الجديدة، والآخر فيه أسماء ووظائف الجان يسمون (تشي) وهم المديرون الجدد للإمبراطورية في عالم الطبيعة بالطريقة نفسها شأن كبار الموظفين في عالم الحياة اليومية وقد تم إرسال قائد (وو) لإحضار هذين الكتابين، وكان هذا الرجل نفسه من قبل التشي [٢٢] وهو عبقرية خاصة وقد نال التقدير إبان حياته لأكثر من عشرين سنة أمضاها في الدراسة والتدريب. وقد تم إحضار الكتابين وقد تطهر (الإمبراطور) وصام ثلاثة أيام، وفي اليوم الرابع مع شروق الشمس ظهر مرتدياً الزي الإمبراطوري ومعه كتاب القوانين الجديدة، وقد وضع على المذبح وكانت الهبات موجودة، وقُدم الشكر (للسماء) بسبب الكتاب وعلى هذا تم إعلان القوانين. ولدهشة الناس ورضائهم الشديدين قيل أنها مثل السابق بشكل مطلق. وكان المعتاد أنه مع تغير الأسر فإن القوانين القديمة يظل العمل بها ولكن مع تغيير بسيط. والكتاب الثاني لم يفتح ولكن طلب من القائد أن يذهب به إلى جبل لكي يعلنه (للشان) وينقل أوامر الإمبراطور إليهم. وفي هذا الكتاب استمر التنصيب والحط من الشان دون تغيير. وتمضي القصة فتقول إن القائد زار (الشان) معاً على الجبل، وهذا الجبل يقع في منطقة هي المستقر الأصلي للأسرة الجديدة. وقد تجمع المتوفون على الجبل مرتبين حسب مراتبهم العليا والدنيا بينما جلس القائد على عرش في وسطهم تم تشييده من أجل

هذا الغرض. وهو مكسو ومزين (بالكوا) الثمانية، وهناك الصولجان، وهيئة الأركان فوق (الشان) قائمون على المذبح أمامه، وبالمثل الوثيقة الرسمية للحكيم الذي يخول للقائد أن يعلن الأوامر الجديدة (للشان) والقائد يتلو الوثيقة الرسمية، و(الشان) الذين حكموا في ظل الأسرة السابقة يعلنون بأنهم غير جديرين بالحكم بعد هذا بسبب ما أبدوه من إهمال وهم كانوا سبب الكوارث التي حلت بالبلاد وهم يُطْرَدُون من مناصبهم. ويقال لهم إنه يمكنهم أن يتجهوا إلى أيما وجهة يختارونها، بل يمكنهم حتى أن يدخلوا في الحياة الإنسانية ثانية حتى يتمكنوا بهذه الوسيلة من كسب تعويض جديد. ورئيس الأركان المفوض يعين الآن (الشان) الجديد ويأمل أحد الحاضرين في أخذ السجل ويقرأه بصوت عال. وهو يطبع ويجد اسمه أنه أول القائمة. وحينئذ يهنئه رئيس الأركان على تقدير فضائله. لقد كان قائداً قديماً. وبعد ذلك يُذْكر الآخرون، وبعضهم وقد وقع في مصالح الأسرة الجديدة، وبعضهم ممن قد قاتلوا وضحوا بأنفسهم في خدمة الأسرة السابقة. وبصفة خاصة هناك فرد بين العديدين، أمير، رئيس أركان الجيش في الأسرة السابقة.

وفي زمن الحرب كان مقتدراً وقائداً عظيماً، وفي زمن السلم كان وزيراً مخلصاً حي الضمير وهو الذي يضع العراقيل في طريق الأسرة الجديدة وأخيراً مات في المعركة. واسمه كان الخامس - أي بعد مديري الجبال الأربعة التي تمثل أربعة أنحاء المعمورة والفصول الأربعة وحسب منصبه يجب أن يُعْهد إليه التفتيش على كل (الشان) المسئولين عن المطر والرياح والرعد والسحب. ولكن اسمه يجب أن ينادى به مرتين ويجب تقديم رئيس الأركان له قبل أن يقترب من العرش، وهو يقترب وله مظهر الزريّ.

ويظل واقفاً بكبرياء. ويخاطبه القائد بهذه الكلمات: «إنك لم تعد ما كنته بين الرجال، إنك لست سوى (شان) عادي ليس له منصب بعد، وعليّ أن أسبغ عليك منصباً من السيد، وأن أستجيب لهذا الأمر» وعند هذا يسقط (الشان) ويخاطب بحديث مطول ويعين رئيس هؤلاء (التشي) الذين مهمتهم هي تولي شئون المطر والرعد ويصبح الآن عمله خلق المطر في الزمن

المناسب، ويصرف السحب إذا ما كان من المحتمل أن تكون سبب الفيضانات، وألا يسمح للرياح بزيادة عاصفة ما، ولا يسمح للرعد بممارسة قواه إلا من أجل إعاقة الأشرار وفي مناسبة مهمة. وهو يستقبل ٢٤ ضابطاً مساعداً ويعهد إليه بالتفتيش عليهم، وهذا يتغير كل أسبوعين: ومن هؤلاء بعضهم يعهد إليه بأقسام أخرى. والصينيون لديهم خمسة عناصر وهذه ـ أيضاً ـ يُعْطَى لها رؤساء فيعطى لأحد (الشان) مراقبة النار فيما لو حدثت حرائق، ويُعَيَّن ستة من (الشانْ) على شئون الأوبئة واضطرابات المجتمع الإنساني وتطهيره بين الحين والحين من تزايد السكان. وبعد أن يتم توزيع كل المناصب يُعْطَى الكتاب ثانية (للإمبراطور) وإلى اليوم يشكل الجانب التنجيمي للتقويم. ويظهر مديران كل عام في الصين، واحد مختص بكبار الموظفين والآخر مختص بالموظفين غير المرئيين، (الشي) [أي الشان الذين أصبحوا هكذا]. وفي حالة فشل المحاصيل والحرائق والفيضانات الخ فإن (التشي) المختصين يجري طردهم ويطاح بصورهم ويعين (التشي) الجدد. وهكذا فإن سيادة (الإمبراطور) على الطبيعة هي هنا ملكية منظمة تماماً.

ويوجد بجانب الصينيين طبقة من الرجال ينشغلون (باطنياً)، لا ينتمون فحسب لديانة (الدولة) العامة ديانة (السماء)، بل هم يشغلون أيضاً طائفة يهبون أنفسهم للفكر ويبحثون عن الحصول على الوعي بما هو (الحق). وأول مرحلة من التقدم من هذه النظرة القديمة للديانة الطبيعية (وهي الوعي الذاتي المباشر في مباشريته الخالصة، لتعرف نفسها ما هو الأعلى، وما هي القوة الحاكمة، هي عودة الدعيّ إلى ذاته، الادعاء. بأن الوعي له من الناحية الماهوية طابع التوسط وهذه المرحلة تتمثل في طائفة (الطريق).

وعلى أي حال يجب أن نلاحظ أن هؤلاء الأشخاص المنشغلين بالفكر، بحياة باطنية، ويشغلون أنفسهم بتجريد الفكر، وفي الوقت نفسه فإن الغرض هو أن يصبحوا خالدين، أن يصبحوا كائنات متطهرة حسب جدارتهم، من جهة بفضل أنهم في السابق كانوا يُرْسُمون كهنة ومن جهة أخرى لما كانوا قد وصلوا إلى الهدف وأحرزوا تسيداً اعتبروا أنفسهم مخلوقات أسمى، حتى بالنسبة لوجودهم حتى مرحلتهم الفعلية.

وهذا التحول للباطن، نحو تجريد الفكر الخالص، وُجد من ذي قبل في الأزمنة القديمة بين الصينيين. وإن إحياء عقيدة (الطريق) أو إصلاحها حدث في فترة متأخرة، ويُعْزي هذا أساساً إلى لاوتزه، وهو حكيم، رغم أنه أقدم نوعاً ما كان معاصراً لكونفوشيوس وفيثاغورس.

ومن المؤكد أن كونفوشيوس كان رجل أخلاق وليس فيلسوفاً تأملياً. و(السماء)، هذه القوة الكلية على الطبيعة والتي تتحقق في الواقع عن طريق سلطة (الإمبراطور) مرتبطة ارتباطاً شديداً بالأخلاقيات بصفة عامة، وهذا الجانب الخلقي بصفة خاصة هو الذي تطور على يد كونفوشيوس. ومع طائفة (الطاو) فإن العمل البدئي هو الانتقال إلى الفكر، إلى العنصر الخالص. ومن الملاحظ في هذا الصدد أننا نجد في (الطاو) - في (الكلية) - فكرة التثليث تتبدى. إن (الواحد) ينتج (الاثنين) و(الاثنان) ينتج (الثلاثة): وهذا هو (الكون). وهكذا، فبمجرد أن يتخذ الإنسان موقف التفكير فإن فكرة التثليث تتخذ في التو ظهورها نتيجة لهذا. إن (الواحد) أو (الوحدة) بدون صفة تماماً أو هو خلو من التحدد، وهو بكل بساطة تجريد. فإذا أريد له مبدأ الحياة والروحانية، فيجب إحداث تقدم نحو التحدد.

إن (الوحدة) لا تكون حقيقية إلا طالما أنها تحتوي الاثنين داخل ذاتها، ومعها يطرح التثليث. وعلى أي حال فإنه إذا تم هذا التقدم نحو الفكر فإنه يتضمن أن أي ديانة روحية أرقى تكون قد تأسست: إن التحديدات الخاصة (بالطريق) تظل تجريداً كاملاً، حياة، وعياً، والعنصر الروحي غير موجود - إذا ما تكلمنا - في (الطاو) نفسه، بل لا يزال ينتمي على نحو مطلق وكامل للإنسان في طابعه المباشر.

وبالنسبة لنا فإن (الله) هو (الكلي) ولكنه محدد داخل (نفسه هو)، إن (الله) (روح)، إن وجوده (هو) الروحية. هنا فإن الفعلّية، الشكل الحي (للطريق) لا يزال الوعي المباشر الفعلي. ورغم أنه ميت في الحقيقة على نحو ما عرضه لاوتزه إلا أنه يتقمص في أشكال أخرى وهو يكون حياً وحاضراً بالفعل في كهنته.

وهذا (الواحد) ـ مثل (السماء) هو القوة الحاكمة، لكنه ليس إلا أساساً تجريدياً، و(الإمبراطور) هو التجسيد الفعلي لهذا الأساس وهو القوة الحاكمة الحقيقية إذا ما تحدثنا بدقة والأمر كذلك مع فكرة (الطريق) إن (الطريق) ـ بالطريقة عينها ـ هو الأساس التجريدي، والذي ليست له واقعية إلا في البشر الموجودين.

(ج)

العبادة

تمثل العبادة حقاً الوجود الكلي لديانة (القدْر)، قوة (الجوهر)، ولم تتخذ لها بعد شكل موضوعية ثابتة، بل حتى مملكة الفكرة العادية أو التصور الشعبي حيث أنها جاءت ذاتها في ذلك الخاص (بالشان) خاضعة لقوة (الإمبراطور) الذي هو نفسه مجرّد التجسد الفعلي (لما هو جوهري).

وعلى هذا عندما نبدأ في البحث في العبادة بالمعنى الأدق، فإن كل ما ينبغي لنا أن نفعله هو أن نبحث (علاقة) التحددية الكلية لهذه الديانة مع الحياة الباطنية والوعي الذاتي.

إن (الكلي) ليس إلا الأساس التجريدي، والإنسان يظل فيه دون أن يكون له طابع متحقق داخلي تماماً أو طابع باطني، ليست له قبضة محكمة أو ثبات وطيد داخل نفسه. وإلى أن يحرز الحرية، إلى أن تتأتى العقلانية فإنه يملك هذا، فحينئذ يكون وعياً بأنه حر، وهذه الحرية تتطور إلى أن تظهر على أنها عقل.

هذا العقل المتطور يولّد مبادئ وواجبات مطلقة، والإنسان الواعي بهذه التحديدات المطلقة في حريته، في وعيه، الذي يعرف أنها تحديدات باطنية داخله يكون له لأول مرة داخل نفسه، داخل وعيه، شئ يتمسك به ويعطيه ثباتاً وطيداً. وطالما أنه كإنسان فقط يعرف (الله) على أنه (الروح) ويعرف تحددات (الروح) فإن هذه التحديدات الإلهية، التحديدات المطلقة الماهوية للعقلانية ـ التحددات ـ في الواقع ـ لما هو واحد داخله، والتي هي في مدى اهتمامه تكون محايثة فيه.

وحيث يكون (الكلي) مجرد هذا الأساس المجرد بمعنى عام فإن الإنسان لا تكون له حياة باطنية محددة محايثة داخل نفسه. ولهذا السبب فإن كل ما هو خارجي يتطلب طابعاً باطنياً له، وكل شئ خارجي له معنى بالنسبة له، له علاقة به، وفي الواقع ـ علاقة عملية. ومن وجهة نظر عامة فإن هذا العنصر الخارجي هو مكون (الدولة). حقيقة إنه محكوم من الخارج.

وما من أخلاقيات بالمعنى الدقيق، ما عقلانية محايثة بها تكون للإنسان قيمة وكرامة داخل نفسه وحماية ضد ما هو خارجي، مرتبطة بهذه الديانة. إن كل ما له علاقة به هو بالنسبة له قوة، لأنه لا يملك أي قوة في عقلانيته الخاصة وإحساسه الخلقي. والنتيجة هي هذه التبعية التي لا تتحدد لكل الظروف الخارجية، هذه الخرافة التعسفية الكاملة والتامة.

فإذا تحدثنا بصفة عامة فإننا نقول إن ما هو قائم في أساس هذه التبعية الخارجية هي حقيقة أن كل ما هو جزئي لا يمكن وضعه في علاقة باطنية مع (كلي) والذي هو مجرد شئ تجريدي. إن مصالح الأفراد تكمن خارج التحديدات الكلية التي يدخلها (الإمبراطور) في الممارسة العملية. وبالنسبة للمصالح الجزئية فإن ما نجده هو بالأحرى تصور قوة توجد وفق جدارتها. وهي ليست القوة الكلية (للعناية الإلهية) والتي تمد مداها على مصائر الأفراد. إن ما نجده بالأحرى هو أن (الجزئي) يوضع تحت رحمة قوة جزئية وهذه القوة هي قوة (الشان) ومعها فإن مملكة كلية للخرافة نجدها واردة.

وهكذا نجد إن الصينيين هم في خوف ورعب دائمين بالنسبة لكل شئ، لأن كل ما هو خارجي له معنى، هو بالنسبة لهم قوة قادرة على استخدام عنفها ضدهم والتأثير فيهم.

إن الصين - (دون منازع) هي موطن الكهانة، في كل موضع تجدون عديداً من الناس الذين يعملون بالنبوءات. وإيجاد الموضع الحق لعمل قبر، ومسائل الأمور المحلية أو الموضع، مسائل العلاقات في المكان الخ هي من نوع الأشياء التي بها يشغلون أنفسهم إبان حياتهم الكاملة.

فإذا حدث في بناء منزل أن منزلاً آخر يجنح عليه وأن واجهته له زاوته نحوه، فإن كل الاحتفالات الممكنة تجري والقوى الخاصة المطروحة تصبح سمحة من خلال الهدايا. إن الفرد هو كلية بدون قوة القرار الشخصي وبدون حرية ذاتية.

المصطلحات

عربي - إنجليزي

(أ)	
الآخر	Other
الأبدية	Eternity
الإبطال	Abrogation
أحادية الجانب	One Sidedness
الأخلاقيات	Morality
الإدراك الحسي	Sense Perception
الإرادة	Will
الإرهاب	Terror
الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم	Pentateuch
الاستنارة	Aufklarung
الاصطباغ المتموضع	Objectifying
الاصطباغ المثالي	Ideality
الأعلى	Height
الأقنوم	Hypostasis
الالغاء	Abrogation
الله	God
الإله الحارس	Lare
الإمكانية	Potentidlity
الأنواع	Species
الأورثوذكسية	Orthodoxy
الإيمان	Faith
(ب)	
الباطل	Vanity
الباطلية	Vanity
الباطنية	Inwardness
بالإمكان	Potentially
بالقوة	Potentially
(ت)	
التباين	Differentiation
التثليث	Trinity
التجسد	Incarnation
التجلي	Manifestation
التحددية	Determinateness
التحقيق الذاتي	Self - Realization
الترنيمة	Hymn
التصور	Conception
التضحية	Sacrifice
التطهير	Purification
التفكير	Thought
تقمص الأرواح	Transmigration
التقوى	Devotion
التكريس	Devotion
التناغم	Harmony
التناهي	Finitad
التنوير	Enlightment
التوبة	Repentance
التوسط	Mediation
(ث)	
الثقافة	Culture
الثنائية	Dualism
(ج)	
الجزئي	Particular
الجمال	Beauty
جمهور المؤمنين	Laity
الجن	Genii
الجنس	Genus
الجوهر	Substance
الجوهري	Substantial
(ح)	
الحرية	Freedom
الحق	Right
الحق	True, the
الحكمة	Wisdom

(خ)

الخارجية	Externality
الخطيئة	Transgression
الخير	Good
الخيرية	Goodness

(د)

الدليل الكوني	Cosmological Proof
الدولة	State
الديمومة	Daration
الدين	Religion

(ذ)

الذات	Subject
الذاتية	Subjectivity

(ر)

الراهب البوذي	Lama
الربوبية	Theism
الرفعة	Sublimity
الروح	Spirit
الروح الحارسة	Gengius
الروح القدس	Holy Spirit
الروح المطلقة	Absolute Spirit

(ز)

الزمن	Time

(س)

السالبية	Negativity
سفر التثنية	Deuteronomy
السقوط	Fall
السماء	T'ien
السيرورة	Process

(ش)

الشر	Evil
الشعائر	Ceremonial
الشكل	Form

(ص)

الصنم	Fetish
الصيرورة	Becoming

(ط)

الطاو	Tao
الطريق	Tao
الطغيان	Tyrany

(ع)

العبادة	Caltus
العبادة	Devotion
العبادة	Worship
عبادة الحيوانات	Zoollatry
العبادة الصنمية	Fetish - Worship
العبادة الوثنية	Heathen Worship
العرض	Accident
العرضية	Contingency
العرفان	Cognition
العقائد القطعية	Dogmatics
العقلانية	Rationalism
العقيدة	Belief
العقيدة	Doctrine
العلة	Cause
العناية الإلهية	Providence
العهد القديم	Old Testament
العيني	Concrete

(غ)

الغاية	End

(ف)

الفحوى	Content
الفكر	Thought
الفكرة العادية	Idea

(ق)

قبليا	Apriori
القداسة	Holiness
القدر	Fate
القدْر	Measure
القضية	Proposition
القياسي	Syllogism

(ك)

الكافة	Laity
الكشف	Revelation
الكفارة	Expiration
الكفارة	Penace
الكلي	Universal
الكلية	Totality
الكهانة	Divination

(ل)

اللا إرادية	Willessness
اللاما	Lama
اللاتناهي	Infinite
اللاهوت	Theology
اللغو	Vanity

(م)

المانوية	Manichaeism
الماهية	Essence
الماهوي	Essential
المباشرة	Immediacy
المباشرية	Immediateness
المتأقنم	Hypostatised
المتناهي	Finite
محاكم التفتيش	Inquision
المحتوى	Content
المصير	Destiny
المطلق	Absolutc
المعجزة	Miracle
المعطيات الحسية	Data
المعلول	Effect
المقولة	Category
الموضوع	Object

(ن)

النزعة الروحية	Spirituality
النزعة الصورية	Formalism
نفي النفي	
النقد	Critique
النقيض	Antithesis
النور	Light

(هـ)

الهوى	Caprice
الهوية	Identity

(و)

الواجب	
الوثن	Idol
الوجود	Being
الوجود بالقوة	Potentially
الوحدة	Unity
وحدة الوجود	Pantheism
الوحي	Revelation
الوعي الذاتي	Self - Consciouseness

(R)

Rationality	العقلانية
Religion	الدين
Repentance	التوبة
Revelation	الوحي ـ الكشف
Right	الحق

(S)

Sacrifice	التضحية
Self - Consciousness	الوعي الذاتي
Self - Realization	التحقق الذاتي
Sense - Perception	الإدراك الحسي
Species	الأنواع
Spirit	الروح
Spirituality	النزعة الروحية
Stale	الدولة
Subject	الذات
Subjectivity	الذاتية
Sublimity	الرفعة
Substance	الجوهر
Substantial	الجوهري
Syllogism	القياس

(T)

Tao	الطريق ـ الطاو
Terror	الإرهاب
Theology	اللاهوت
Thought	الفكر ـ التفكير
T'ien	السماء
Time	الزمن
Totality	الكلية
Transgression	الخطيئة
Transmigration	تقمص الأرواح
Trinity	التثليث
True, the	الحق
Tyranny	الطغيان

(U)

Unity	الوحدة
Universal	الكلي

(V)

Vanity	الباطل ـ الباطنية ـ اللغو

(W)

Will	الإرادة
Willessness	اللاإرادية
Wisdom	الحكمة
Worship	العبادة

(Z)

Zoollatry	عبادة الحيوانات

(G)	
Gengius	الروح الحارسة
Genii	الجن
Genus	الجنس
God	الله
Good	الخير
Goodness	الخيرية
(H)	
Harmony	التناغم
Heathen Worship	العبادة الوثنية
Highest	الأعلى
Holiness	القداسة
Holy Spirit	الروح القدس
Hymn	الترنيمة
Hypostasis	الأقنوم
Hypostatised	المتأقْنم
(I)	
Idea	الفكرة العادية
Ideality	الاصطباغ المثالي
Identity	الهوية
Idol	الوثن
Immediacy	المباشرة
Immediateness	المباشرية
Incarnation	التجسيد
Infinite	اللامتناهي
Inquisition	محاكم التفتيش
Inwardness	الباطنية
(L)	
Laity	الكافة ـ جمهور المؤمنين
Lama	اللاما ـ الراهب البوذي
Lare	الإله الحارس
Light	النور

(M)	
Manichaeism	المانوية
Manifestation	التجلي
Measure	القدْر
Mediation	التوسط
Miracle	المعجزة
Morality	الأخلاقيات
(N)	
Negation of Negation	نفي النفي
Negativity	السالبية
Notion	الفحوى
(O)	
Object	الموضوع
Objectifying	الاصطباغ المتموضع
Objectivity	الموْضعة
Old Testament	العهد القديم
One - Sidedness	أحادية الجانب
Orthodoxy	الأورثوذكسية
Other	الآخر
(P)	
Pantheism	وحدة الوجود
Particular	الجزئي
Penance	الكفارة
Pentateuch	الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم
Potentiality	الإمكانية ـ الوجود بالقوة
Potentially	بالقوة ـ بالإمكان
Process	السيرورة
Proposition	القضية
Providence	العناية الإلهية
Purifiation	التطهير

(A)	
Abrogation	الإبطال ـ الإلغاء
Absolute	المطلق
Absolute Spirit	الروح المطلقة
Accident	الْعَرَض
Antithesis	النقيض
A' Priori	قبليا
Aufklarung	الاستنارة
(B)	
Beauty	الجمال
Becoming	الصيرورة
Being	الوجود
Belief	الإيمان ـ العقيدة
(C)	
Caprice	الهوى
Category	المقولة
Cause	العلة
Ceremonial	الشعائر
Cognition	العرفان
Conception	التصور
Concrete	العيني
Content	المحتوى
Contingency	العرضية
Cosmological Proof	الدليل الكوني
Critique	النقد
Culture	الثقافة
Cultus	العبادة
(D)	
Data	المعطيات الحسية
Deism	الربوبية
Destiny	المصير
Determinateness	التحددية
Deuteronomy	سِفْر التثنية
Devotion	العبادة ـ التقوى ـ التكريس
Differentiation	التباين
Divination	الكهانة
Doctrine	العقيدة
Dogmatics	العقائد القطعية ـ فرع من فروع اللاهوت
Dualism	الثنائية
Duration	الديمومة
Duty	الواجب
(E)	
Effect	المعلول
End	الغاية
Enlightment	التنوير
Essence	الماهية
Essential	الماهوي
Eternity	الأبدية
Evil	الشر
Expiation	الكفارة
Externality	الخارجية
(F)	
Faith	الإيمان
Fall	السقوط
Fate	الْقَدَرْ
Fetish	الصنم
Fetish - Worship	العبادة الصنمية
Finite	المتناهي
Finitude	التناهي
Form	الشكل
Formalism	النزعة الصورية
Freedom	الحرية

المصطلحات

إنجليزي - عربي

اديان / فلسفة

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

مكتبة دار الكلمة
LOGOS

٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت :٤٩١٤٢٧٦
Web site:www.elkalema.com